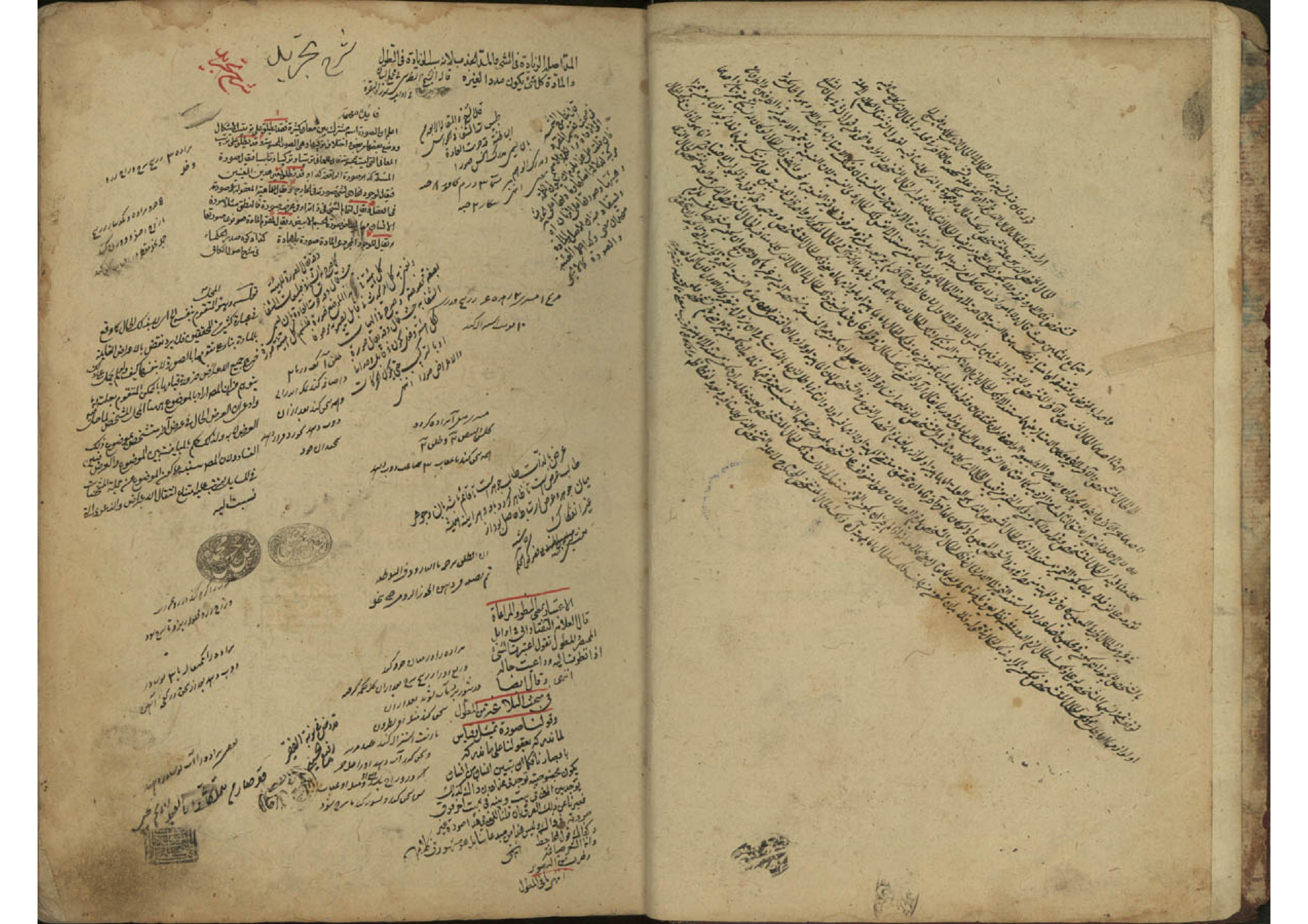




کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شمارهٔ ثبت کتاب
۹۰۰۹۹
کتاب شرح تجرید خواجه نصیر
مؤلف
مترجم
بازدید شد
شمارهٔ قفسه ۱۴۵۹۶
شرح تجرید جواهر اعراض
شرح التجرید فی الجواهر والاعراض
۱۴۵۹۶
۹۰۰۹۰



شرح تجرید جواهر اعراض
شرح تجرید فی الجواهر والاعراض
۱۴۵۹۶
۹۰۰۹۰
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۹۰۰۹۹
کتاب شرح تجرید خواجه نصیر
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۴۵۹۶
بازدیدشد



شرح تجريد

بسم الله الرحمن الرحيم

باسمه سبحانه وتعالى

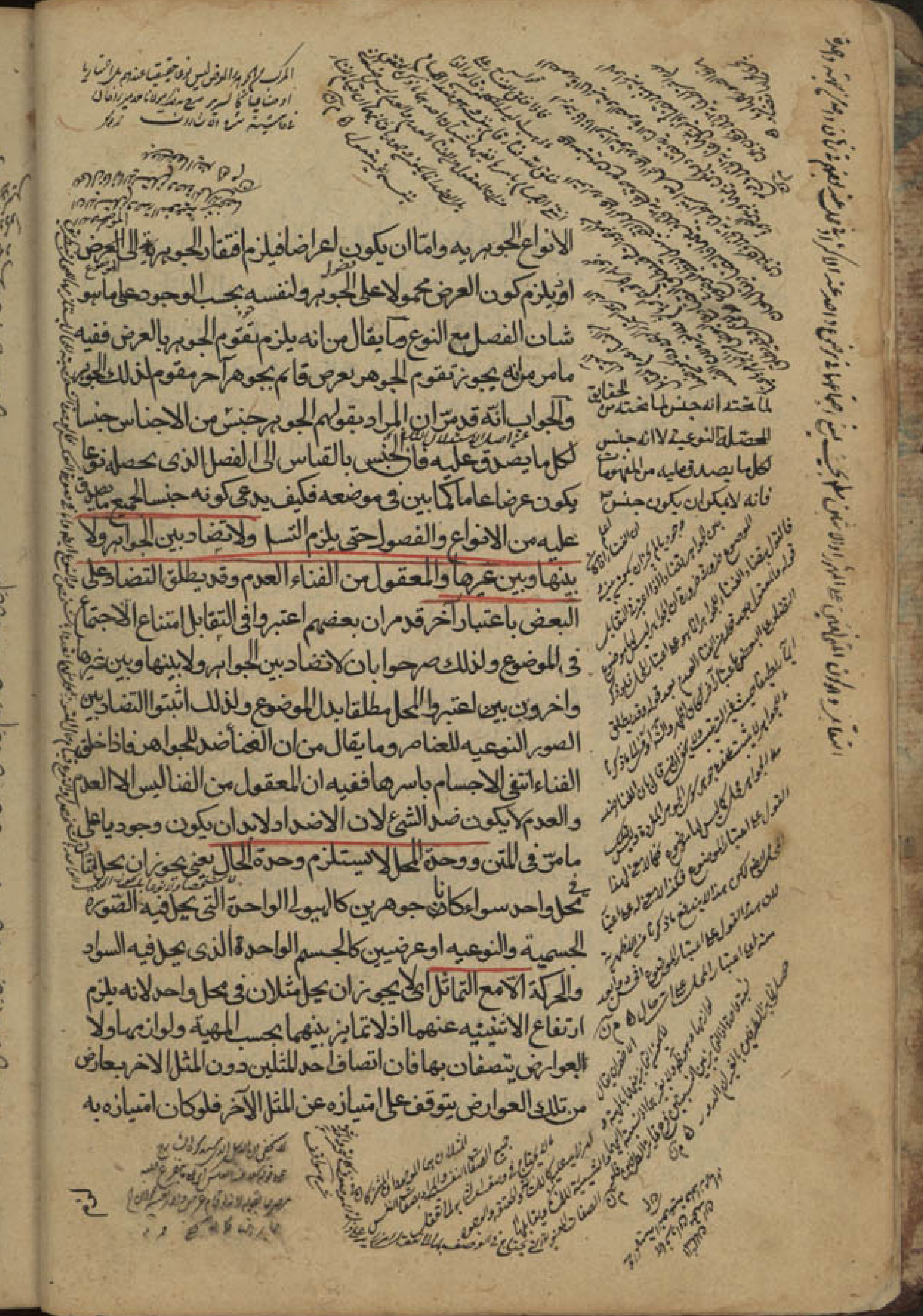
المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول الاول في الجواهر قدم مباحثها
على مباحث الاعراض لان وجود العرض موقوف على وجود الجوهر فناسب ذلك
ان يقدم بيان احواله على بيان احوال العرض ومنهم من قدم مباحث الاعراض
على مباحث الجواهر نظرا الى انه قد يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال
الجواهر كما يستدل باحوال بعض الاعراض على احوال الجواهر كما يستدل
باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وتقطع المسافة المتناهية في زمان
متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد الغير المتناهية الى غير ذلك مما يطلع عليه
باستقراء مباحث الجواهر وايد هذا بان تعريف الجسم الطبيعي لا يمكن الا بمعرفة
البعد والزاوية القائمة الممكن اما ان يكون موجودا في الموضوع وهو المحل
المتقوم بنفسه والمراد بالكون في الموضوع هو الحلول فيه اي الاختصاص
الناعت وهو العرض او لا بغني ولا يحل في الموضوع وذلك اما بان لا يحل
اصلا او يحل لكن لا في الموضوع وهو الجوهر خروج الواجب عن تعريف الجوهر
حيث جعل المقسم هو الممكن ظاهر وقالوا وكذلك اذا جعل المقسم هو الموجود
مطلقا كما وقع في عبارة الامام لان تعريف الجوهر هو الموجود لا في المو
ضوع ومعناه ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في الموضوع وليس للواجب
ماهية ووجود زائد عليها وهو اما مفارق عن المادة اعني المحل المتقوم بنفسه
بالحال في ذاته وفعله اي لا يحتاج في ذاته وفعله الى المادة وهو العقل
او مفارق عن المحل في ذاته دون فعله وهو النفس او مقارن للمادة فاما
ان يكون محلا لجوهر آخر وهو المادة اقول في جعل المادة من اقسام المقارن
للمادة نوع حزازة فالاولى ان يقال او غير مفارق بدل قوله او مقارن
وكذا في استعمال المادة قبل ان يخرج عن التقسيم فالاولى تاخير تقسيم الجوهر
الى المفارق وغيره عن تقسيمه الى المادة والصورة او يكون حالا في

جوهر آخر وهو الصورة او ما يتركب منهما اي من الجوهر الحال والمحل و
هو الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهرين
الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني مركب من
جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر فمقوماله ثم اورد تقسيما آخر
لا يرد عليه هذا الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء
او لا يكون والاول اما ان يكون سببا لوجود محله وهو الصورة او لا
يكون وهو العرض والثاني اما ان يكون متحيزا وهو الجسم او جزءا منه
وهو الهيولى او لا متحيزا ولا جزءا منه وهو اما ان يكون مدبرا للجسم وهو
النفس وجزءا منه او لا مدبرا ولا جزءا منه وهو العقل او جزئه والموضوع
والمحل متعاكسان وجودا وعدما في العموم والخصوص فقد ظهر مما ذكرنا
ان الموضوع اخص مطلقا من المحل لما مر من انه المحل المستغني عن الحال
والمحل قد يكون محتاجا الى ما حل فيه كالمادة وقد بين في موضعه
ان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم وكذا الحال والعرض
قد مر ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون لا في الموضوع كالصورة
فالحال اعم مطلقا من العرض وبين العرض والموضوع مباينة لان الموضوع
هو المحل المتقوم بنفسه والعرض لا يكون متقوما بنفسه ويصدق العرض
على المحل والحال جزئيا لا كليا فانه يصدق بعض المحال عرض ولا يصدق
كل حال فهو عرض لمكان الصورة ويظهر من ذلك ان الجوهر ايضا يصدق على
المحل والحال جزئيا لا كليا والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات
لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع بالاولوية
والمعقول منهما اشتراكه عرضي اختلف العلماء في ان الجوهر هل هو جنس
لما تحته ام لا واختار المص انه ليس لما تحته من الاعراض واحتج على ذلك

بجنس لما تحته من الجواهر كما ان العرض

بوجوه الاول ان الجوهر والعرض يتوقف نسبتهما الى ما تحتهما على وسط
اى لا يكونان محمولين على ما تحتهما الا بوسط فانا نحتاج فى اثبات
جوهرية النفوس الناطقه والصورة الحالة فى الاجسام الى نظر و
استدلال ولذلك اختلف فيه وزعم بعضهم انهما من قبيل الاعراض
فكذا فى اثبات عرضية المقادير والاضواء والالوان يحتاج الى
استدلال فلا يكون شئ من الجوهر والعرض جنسا لما تحته لان ذاتى
الشئ كما مر بيانه يكون بين الثبوت لذلك الشئ ورد بان ذاتى الشئ
انما يكون بين الثبوت له اذا كان ذلك الشئ متصورا بالكنه ولا نسلم
ان ما ذكر من الامثله قد تصور فيها المهية بكنهها بل المتصور من النفس
هو المدبر للبدن المتصرف فيه وهذا امر عارض خارج عن مهيتها وكذا
الحال فى سائرها ولو كانت المهيه معقوله بالكنه فى هذه الامثله لامكن
ان لا يحتاج فيها الى دليل اصلا الثانى ان مفهومى الجوهر والعرض كلا
هما مقول على ما تحتهما من الانواع بالتشكيك فان انواع فان انواع
الجوهر بعضها اولى بالجوهرية من بعض وكذلك انواع الاعراض بعضها
اولى من بعض بالعرضية والذاتى لا يكون مقولا بالتشكيك على ما
هو ذاتى له ورد بانا لا نسلم اختلاف انواعهما فى حقيقة الجوهرية والعرضية
بالاولوية وعدمها ولو سلم فقد مر ان ما ذكر فى بيانه على تقدير صحته
انما يدل على ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا لجميع ما تحته من الامور
التى يقال هو عليها بالتشكيك لا على انه لا يكون ذاتيا لشئ منها فجاز ان
يكون الجوهر والعرض جنسا لبعض ما تحته من الانواع وان لم يكن جنسا
لجميع ما تحته الثالث ان المعقول من الجوهر امر مشترك عرضى بالنسبة
الى ما تحته وكذا المعقول من العرض فانا نعقل من الجوهر انه مستغنى عن

الموضوع ونعقل من العرض انه المحتاج الى الموضوع ولا شك ان هذين
المفهومين انما ثبتا للموصوف بهما ماخوذين بالقياس الى ما يغايرهما اعنى
الموضوع والذاتى لا يكون كذلك فانه ثبت لما هو ذاتى له وان قطع
النظر عن جميع ما يغايره وايضا الاستغناء امر سلبى لانه عبارة عن
عدم الحاجة الى الموضوع والعدمى لا يكون جنسا للانواع المحصله
وفى قوله والمعقول منهما اشتراكه عرضى اشارة الى ان هذا الوجه
انما اقيم دليلا على عرضية هذين المفهومين الذين نعقلان من الجوهر
والعرض فلا يرد عليه الاعتراض بان ذلك انما يتم لو كان تعريف
الجوهر بالاستغناء عن الموضوع وكذا تعريف العرض بالاحتياج اليه
تحديدا لهما وذلك غير معلوم واعلم ان المص لم يكتف بعرضية مفهومى
الجوهر والعرض بالنسبه الى ما تحتهما بل زاد عليها انهما من المعقولات
الثانية ولم يذكر الدليل على ما استدلوا به فى المشهور على عرضية
هذين المفهومين ووجه ذلك بانه لما ثبت كونهما زائدين على ما
تحتهما لزم ان يكونا من المعقولات الثانية اذ ليس فى الجسم مثلا
امر متحقق زايد على ذاته هو الجوهرية ولا فى السواد مثلا امر متحقق زايد
على ذاته هو العرضية اقول وانت خبير بانه يثبت بذلك كونهما امرين
اعتباريين غير متاصلين فى الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية فانها
كما عرفت مرارا عبارة عن عوارض الوجود الذهنى وظاهر انهما ليسا منها
واستدل ايضا بان الجوهر لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة
بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول
اما ان يكون جوهرا فينتقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل اعنى
ذهاب سلسلة اجزاء المهية الى غير النهاية فيلزم امتناع تعقل كنه



الانواع الجوهرية واما ان يكون اعراضا فيلزم افتقار الجوهرية الى العرض
او يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ولنفسه بحسب الوجود على ما هو
شان الفصل مع النوع وما يقال من انه يلزم تقوم الجوهر بالعرض ففيه
ما مر من انه يجوز تقوم الجوهر بعرض قائم بجوهر آخر مقوم لذلك الجوهر
والجواب انه قد مر ان المراد بقولهم الجوهر جنس من الاجناس جنسا
لكل ما يصدق عليه فان الجنس بالقياس الى الفصل الذي يحصله نوعا
يكون عرضا عاما كما بين في موضعه فكيف يدعى كونه جنسا لجميع ما يصدق
عليه من الانواع والفصول حتى يلزم التسلسل ولا تضاد بين الجواهر ولا
بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء العدم وقد يطلق التضاد على
البعض باعتبار آخر قد مر ان بعضهم اعتبروا في التقابل امتناع الاجتماع
في الموضوع ولذلك صرحوا بان لا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها
وآخرون بين اعتبروا المحل مطلقا بدل الموضوع ولذلك اثبتوا التضاد بين
الصور النوعية للعناصر وما يقال من ان الفنا ضد للجواهر فاذا خلق
الفناء انتفى الاجسام باسرها ففيه ان المعقول من الفنا ليس الا العدم
والعدم لا يكون ضد الشيء لان الاضداد لا بد ان يكون وجوديا على
ما مر في المتن ووحدة المحل لا يستلزم وحدة الحال يعني يجوز ان يحل اثنان
في محل واحد سواء كانا جوهرين كالهيولى الواحدة التي يحل فيها الصورة
الجسمية والنوعية او عرضين كالجسم الواحد الذي يحل فيه السواد
والحركة الا مع التماثل اي لا يجوز ان يحل مثلان في محل واحد لانه يلزم
ارتفاع الاثنينية عنهما اذ لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها ولا
العوارض يتصفان بها فان اتصاف احد المثلين دون المثل الآخر بعارض
من تلك العوارض يتوقف على امتيازه عن المثل الآخر فلو كان امتيازه به

لزم الدور ولا بالآخر سوى ما ذكرنا لان نسبته اليهما نسبة واحدة اذ لو
امتازت النسبتان فذلك الامتياز اما بذلك الامر وهو بط لكونه
واحدا بالفرض واما بماهية المثلين او بلوازمها او بعوارض يحل فيهما وكل
ذلك بط على ما مر والجواب انا نختار ان امتيازهما بعوارض والاتصاف
بها لا يتوقف على امتياز سابق والحاصل ان ذلك دور معي كما مر في
مبحث التشخص وانه لو تم ذلك لدل على امتناع حلول المثلين في محل
واحد لطريق التعاقب ايض بخلاف العكس اي وحدة الحال يستلزم وحدة
المحل فلا يجوز قيام عرض واحد بعينه بمحلين لانه لو قام عرض واحد
بعينه بمحلين لزم ان لا يتميز الواحد عن الاثنين وذلك لانا لو فرضنا
ان يكون الحال القائم بمحلين عرضين لم يكن حال هذين العرضين
الا كحال العرض الواحد الذي فرضناه قائما بمحلين فيلزم ان لا ينفصل
الاثنان في اثنينية عن الواحد في وحدته بل يلزم ان يكون الوحدة اثنينية
وايض لو جاز حصول عرض واحد في محلين لجاز حصول جسم واحد
في مكانين لان البديهة لا يفرق بينهما قطعا والتالي بط فكذا المقدم
وجوزه بعض القدماء من الفلاسفة زعما منهم ان القرب قائم
بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك
من الاضافات المتشابهة الاطراف بخلاف مثل الابوة والبنوة من الا
ضافات المختلفة الاطراف فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن
وكان منشأ هذا التوهم توهما انهما مع الاتفاق في الاسم وابو هاشم
من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض موجود قائم بجوهرين فردين
ولا يجوز قيامه باكثر منهما حتى انه اذا تالف جسم من اجزاء كثيرة قام
عنده بكل جزئين متجاورين منها تاليف واحد اما الاول فلان صغو

الانفكاك بين اجزاء الجسم المولف لابد له من رابطة به يصعب التفكيك وذلك هو التاليف وليس قايما باحدهما فقط والا لم يوجب صعوبة الانفكاك بينهما بل لكل واحد منهما اليكون وحدة الحال فيهما موجبة لتعسر الانفكاك بينهما بل الحد واجيب عنه بانه مبنى على تركب الجسم من الجواهر الفردة وهو ممنوع وبتقدير تسليمه جاز ان يحال صعوبة الانفكاك الى الصاق الفاعل المختار لا الى عرض واحد قايم بكل منهما يسمى تاليفا واما الثانى فلانه لو قام باكثر من جزئين كالثلثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء وضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذى هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التاليف الباقى بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة و التثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بسطح واحد والحيوة ببنية محتاجة الى الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع فيه هو ان يكون العرض الواحد القايم بالمحل الاخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بالشيئين صار بالاجتماع محلا واحدا له كما فى هذه الصورة مما ذكرنا يظهر جواب اخر من قول ابى هاشم واما الانقسام فغير مستلزم من الجانبين اى انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال وكذا انقسام الحال ايض لا يستلزم انقسام المحل الانقسام قسمان احدهما الانقسام الى اجزاء متباينة فى الوضع اى اجزاء يصح ان يقال فى كل جزء منها اين هو من صاحبه ويسمى اجزاء مقدارية وثانيهما الانقسام الى اجزاء غير متباينة فى الوضع سواء كانت خارجية كالهيولى والصورة او عقلية كالجنس والفصل و

ان القسم

ان القسم الثانى من الانقسام غير مستلزم من الجانبين واما القسم الاول فظ ايض ان انقسام الحال بهذا المعنى يوجب انقسام المحل ايض فان انقسام السواد مثلا الى الاجزاء المقدارية يوجب انقسام الجسم كذلك وكيف لا وكل جزء منه انما يفرض فى جزء آخر من محله وانقسام المحل به فهل يستلزم انقسام الحال فمنهم من حكم بالاستلزام قطعا وزعم ان الحال فى محل منقسم الى اجزاء متباينة فى الوضع ان كان حاصلا بتمامه فى واحد منها فقط كان محله ذلك الواحد دون المجموع وهو خلاف المفروض وان كان حاصلا بتمامه فى كل واحد من تلك الاجزاء كان الواحد بالتشخص حالا فى محل متعدد وقد ظهر بطلانه وان لم يوجد شى من ذلك الحال فى شئ من تلك الاجزاء اصلا لم يكن ذلك الحال حالا فى ذلك المحل بالضرورة وان وجد فى كل واحد من تلك الاجزاء بعض من ذلك الحال كان منقسما الى اجزاء متباينة فى الوضع كالمحل ومنهم من فصل فقال ان الحال فى محل منقسم كذلك ان حل فيه من حيث ذاته المنقسمة لزم انقسامه على حسب انقسام المحل كالسواد الحال فى ذات الجسم ويسمى حلوله فيه حلولا سريانيا وان حل فيه لا من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث هو غير منقسم لم يلزم انقسامه وكان حلوله فيه حلولا غير سريانى واستدل على ذلك بان الوحدة حالة فى محلها قطعا وكذا النقطة فى الخط والخط فى السطح والسطح فى الجسم وليس شئ منها منقسما بانقسام محله وكذا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة فى محالها و ليست منقسمة بانقسامها اذ لا يمكن ان يقال فى كل جزء من الاب جزء من الابوة فقد ثبت ان الحلول فى المنقسم لا يوجب انقساما اذا لم يكن سريانيا وان الحكم بان الحال اذا لم يوجد شئ منه فى شئ من اجزاء المحل استحال حلوله فى ذلك المحل ليس بديهيا لجواز ان يكون الحال حالا فى المجموع من حيث هو مجموع ولا يكون شئ منه حالا فى شئ من اجزاء ذلك المجموع كما فى الصور المذكورة لكن الامام

فى الملخص ادعى بداهة ذلك الحكم ومنع كون الوحدة والنقطة والاضافات
امورا موجودة فى الخارج اقول نشّ خبير بان البديهة لا فرق فى ذلك
بين الامور الموجودة فى الخارج والاعتبارية الموجودة فى نفس الامر فكما
جاز فى الاعتبارى ان تشغل كل محل الا بطريق السريان جاز فى الخارج ايض
وذلك لكن يرد انا قطعنا من جسم مخروط النقطة التى على راسه لانعدم محله
الذى هو مجموع المخروط ويحدث نقطة اخرى وكذا اذا قطعنا جسما
مكعبا فيما بين سطحيه الاعلى والاسفل لزم ان ينعدم مثلا قطعه من جانب
قاعدته لزم ان ينعدم سطحاه مع خطوطهما ونقاطهما ويحدث سطحان
آخران مع الخطوط والنقاط لكن البديهة تشهد بان تلك الاطراف باقية على
حالها ولا تاثير لذلك القطع فى وجودها وعدمها لا يقال هذه الاطراف امور
اعتبارية لا يتصور فيها وجود وانعدام لانا نقول لو سلمنا انها اعتبارية
فليست من الاعتباريات المحضة بل من الاعتباريات التى فى نفس الامر ومثل هذه
الاعتباريات يتصور فيها الكون بعد ان لم يكن كالعمى يحدث فى الشخص بعد ان
لم يكن اعمى والموضوع من جملة المشخصات اى العرض يحتاج فى تشخصه الى موضوعه
لوجهين الاول انه لو لم يكن محتاجا اليه لكان مستغنيا عنه فى تشخصه وهو
مستغن عنه فى الوجود اما لانه مكتف عنه بموجده او لان التشخص مفتقر
الى الوجود فلو افتقر العرض الى موضوعه فى وجوده لزم افتقاره اليه فى تشخصه
ايض بالواسطة والمستغنى عن المحل فى الوجود والتشخص لا يكون مفتقرا اليه
فلا يكون عرضا هف اقول فيه نظر لانا لا نسلم استغناءه عنه فى الوجود
وقوله مكتف عنه بموجده قلنا ان اردت ان الفاعل يوجده من غير حاجة
الى الموضوع فذلك اول المسئلة وان اردت به انه يستفيد الوجود من الفاعل
لا منه فذلك لا يضرنا لان الاحتياج اعم من الاستفادة وايض قوله لان التشخص

الى الوجود ممنوع فانهما متلازمان من غير افتقار لاحدهما الى الاخر الثانى
ان تشخص العرض ليس لماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه فى شخصه ولا
لما يحل فيه والا دار لان حلوله فى العرض متوقف على تشخصه ولا لمنفصل
لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية
فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحله فان
قيل يجوز ان يكون لامر حال فى محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص
ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل اقول وللقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يحل فى محل العرض على سبيل التعاقب امور غير
متناهية يكون كل سابق علة معدة لتشخص اللاحق ومثل هذا التسلسل جائز
عند الحكماء فالاولى ان يقال كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون
بلا واسطة او بواسطة ما يحل فيه واقول يمكن الجواب بانا لا نم ان تشخص العرض لو
لو كان بما حل فيه لزم الدور قوله لان حلوله فى العرض متوقف على تشخصه
قلنا مسلم لكن تشخص العرض ليس متوقفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته
كما ان حلول الصورة فى الهيولى متوقف على وجودها ووجودها متوقف على
وجودها لا على وجودها لها والمحذور فى ذلك ولو سلم فنقول انه دور معية
كما مر غير مرة وايض لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون
له نسبة خاصة الى هذا المعين خاصة سيما اذا كان الفاعل مختارا وايض
هذا الدليل لا يطرد فى عرض ينحصر نوعه فى شخصه واذا ثبت ان الموضوع
من جملة مشخصات العرض ثبت ان العرض لا يصح عليه الانتقال
لانه اذا كان للموضوع مشخصا له يكون محتاجا الى موضوع متشخص لان
الموضوع المبهم لا يكون موجودا فى الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد و
جودا متشخصا خارجيا فالعرض اذن لا يتحقق وجوده الا بالموضوع بعينه

فلو انتقل انتفى هذا الموضوع المعين من حيث هو موضوع وانتفى بانتفائه العرض
ايضا ضرورة انتفاء المحتاج اليه واقول فيه نظر لانه يجوز ان يكون موضوعات
متعددة كل واحد منها بذاته توجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها
بزوال سببه وحصل الاخر بحصول سببه بقى تشخصه بالثاني فلم ينعدم ولا
يكون متشخص هاهنا امرا مبهما كانه كل واحد من المعينات فان اجيب بانه
يستلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي قلنا قد عرفت ان الدليل
انما قام على امتناع توارده على سبيل الاجتماع دون التعاقب وايضا لو تم
هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يصح عليه الانتقال من حيز معين كان فيه الى
آخر لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فيكون محتاجا
الى حيز متشخص فالجسم لا يتحقق وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه انتفى هذا
الحيز المعين وانتفى بانتفائه الجسم لا يقال حاجة الجسم الى الحيز انما هي في حال من
احواله اعني التحيز لا في وجوده او في تشخصه فلو انتفى الحيز المعين انتفى تحيزه المعين
لا وجوده او تشخصه كما في العرض لانا نقول باي طريق عرفتم ان الجسم لا يحتاج
في وجوده ولا في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجوده المتشخص الا في حيز
كما ان العرض لا يتصور وجوده المتشخص الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم
يحتاج في تحيزه الى الحيز فمثل هذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه يجوز ان يكون
انفكاك العرض عن الموضوع لاحتياجه اليه في عرضيته التي هي من لوازمه او في غيرها
من اللوازم لا في وجوده او تشخصه وان ما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع متشخص
للعرض قائم في ان الحيز متشخص الجسم وما يرد عليه مشترك فالفرق المذكور تحكم
ويمكن الجواب اما عن النقض فبانهم زعموا ان الموضوع المعين متشخص للعرض
ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين متشخص الجسم لانا نشاهد ان الجسم المتشخص قد يبدل
مكانا الى آخر مع انه ذلك الموجود المتشخص محتاجا في وجوده ولا في تشخصه

المحتاج عند انتفاء و صح

فلا يكون الجسم المتشخص

المكان

المكان معين وجريان دليلهم في الجرم فان دليلهم في الحيز ينقدح باختيار ان
تشخص الجسم لمادته واما عن المنع فان المراد بالمشخص اعراض مكتنفة بالشخص
او امور متعلقة بها يحصل منها في الذهن صورة جزئية مطابقة للشخص نسبتها
الى الشخص نسبة الفصل الى النوع تسمى تشخصا وقد مر ذلك في مبحث التشخص فلا
لا شك ان الصورة الجزئية انما يحصل من امر متشخص جزئي ولا يمكن ان يحصل
تلك الصورة الجزئية من جزئي آخر فاذا انتفى ذلك الجزئي الذي حصل منه التشخص
انتفى التشخص وانتفى بانتفائه التشخص ايضا واختلف في ان العرض هل يمكن ان
يقوم بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه ممتنع والحكماء على انه جائز بل هو واقع واختار
المص مذهب الحكماء فقال وقد يفتقر الحال الى محل متوسط كالسرعة والبطوء فانهما
يحلان اولا في الحركة وبتوسطها يحلان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما
عرضان من مقولة الكيف حالان في السطح الحال في الجسم وكالاستقامة والا
نحناء والاستدارة فانها اعراض قائمة بالمقادير القائمة بالجسم وكالنقطة
فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو
الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي
ولو سلم ففي الجوهر لا الاعراض ومثل الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة
والانحناء على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم والسرعة والبطوء ليسا
عرضين زائدين على الحركة قائمين بها بل الحركة امر ممتد تخلله سكنات اقل
او اكثر باعتبارها تسمى سريعة وبطيئة ولو سلم ان البطوء ليس لتخلل السكنات
فطبقات الحركات انواع مختلفة والسرعة والبطوء عايدان الى الذاتيات
دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بسبب الاضافة
الى حركة اخرى لقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف
باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة بالقياس الى الاسرع وبالجملة فليس

هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة والبطوء واستدلوا على امتناعه
بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز فما يقوم
به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشي تابعا له في التحيز
والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالا
خرة من جوهر ينتهي اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه
وح فقيام بعض الاعراض في البعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر
بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق ان يكون محلا مقوما للحال ولان
الكل في حيز ذلك الجوهر تبعا له فهو معنى القيام واعترض على الوجهين بانا
لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معنا اختصاص احد
احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول نلعتا والثاني منعوتا وان لم يكن
جهة ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم و
لا الجسم بالمكان وتحقيقه امر ان الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به
وليس التحيز متحيزا تبعا لغيره والا لزم اشتراط الشيء بنفسه ان قلنا بوحدة
التحيز القائم بذلك الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه
غيره في التحيز فاذا كان ذلك الغير نفس التحيز فقد اشترط بقيامه بالجوهر
وهو اشتراط الشي بنفسه او التسلسل ان قلنا بتعدد التحيز القائم بالجوهر
فيكون قيام كل مشروطا بقيام تحيز آخر قبله وهكذا الى ما لا نهاية له
الثاني ان اوصاف الباري تعالى قائمة به من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته
ثم انتها قيام العرض بالجوهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل
به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون
ناعتا لعرض لا للجوهر الذي اليه الانتها كالسرعة والبطوء للحركة ولا له
وجود لوضعي اى مشار اليه لا يتجزى بالاستقلال احترز به عن النقطة

فانها موجود

فانها موجودة لكن لا بالاستقلال يريد ان يبين حقيقة الجسم الطبيعي و
عرفوه بالجوهر القابل للابعاد الثلثة وارادوا بالابعاد الثلثة خطوطا ثلثة
متقاطعة على زوايا القوائم وارادوا بالقبول الامكان يعني يمكن ان يتحقق
فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الا
بعاد ربما لم يكن موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستد
يرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست الجسمية باعتبار
تلك الابعاد اذ ربما زالت مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها اقول وزيد
في المشهور قيد الفرض حيث قيل جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة
ولعله غير مفيد مع وجود قيد الامكان بل مخل لانه يخرج ما قصد اخراجه
اعني الجواهر المجردة لان فرض الابعاد الثلثة فيها ممكن غاية الامر ان
يكون المفروض محالا وتقييد الابعاد بكونها على الوجه المذكور لتحقق
ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا للابعاد
كثيرة لا على هذا الوجه لا للاحتراز عن السطح على ما قيل لخروجه عن الحد
بالجوهر كما ان الجسم التعليمي اعني الكمية السارية في الجهات الثلث خرج به
فنقول الجسم الطبيعي اما مفرد وهو الذي لم يتالف من اجسام او مركب و
هو الذي يتالف من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا
فالجسم المفرد قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون جميع الانقسامات الممكنة
حاصلة فيه بالفعل اولا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل قطعا ولا
يكون شيء من تلك الاجزاء قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات
حاصلة بالفعل فهي اجزاء لا تتجزى فاما متناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين
واما غير متناهية وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من

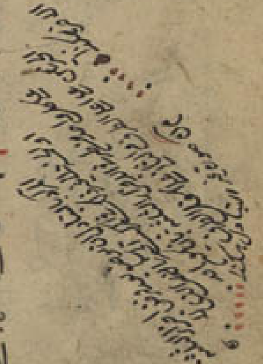
الانقسامات حاصلات بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض
فعلى الاول لا يكون فيه اجزاء بالفعل اصلا والا لكان فيه شئ من الانقسامات
حاصلا بالفعل هف ولا شك في كونه مع ذلك قابلا للانقسام فاما ان يكون
غير متناه وهو مذهب جمهور الحكما واما متناهيا وهو مذهب محمد شهرستاني
صاحب الملل والنحل وعلى الثاني اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلا
فيه بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ولا يجوز ان يكون
شئ من تلك الاجزاء قابلا للانقسام في الجهات الثلث والا لكان جسما
فيكون المركب منه جسما مركبا لا مفردا والكلام في الجسم المفرد بل تلك الاجزاء
اما قابلة للانقسام في جهة واحدة فقط كخطوط جوهرية متصلة في حد ذاتها
واما في جهتين فقط كسطوح جوهرية كذلك واما مختلط منهما فقط
او منهما ومن احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ستة لم يذهب
اليها احد واختار المص مذهب الحكما واذا ابطل الجزء الذى لا يتجزى واستحال
وجوده مطلقا بطل مذهب الجمهور المتكلمين ومذهب النظام وهو ظ ومذهب
محمد الشهرستاني ايض لادائه بالآخرة الى الجزء الذى لا يتجزى وجميع تلك الا
حتمالات العقلية ايض لان ما يدل على امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا
تدل على امتناع تركبه مما ينقسم في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما
يدل على استحالة وجود الجزء الذى لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة و
جود الخط والسطح الجوهريين فالعمدة في اثبات المذهب الذى اختاره المص ابطال
الجزء الذى لا يتجزى فلذلك ابتداء به واعلم ان لهم في ابطاله طريقين احدهما
ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان المتحيز بالذات لا بد ان يكون
ما يحاذى منه جهة الفوق غير ما يحاذى منه جهة التحت وكذا ما يحاذى منه

جهة اليمين

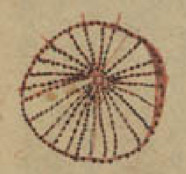
جهة اليمين غير ما يحاذى منه جهة اليسار وكذا ما يحاذى منه قدامه غير
ما يحاذى جهة خلفه فالمتحيز بالذات لا بد ان يكون منقسما في الجهات الثلث لا يقال
ما يحاذى منه هذه الجهات الست هو اطرافه الحالة فيه لا في ذاته فلا يلزم
الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام
ظاهرا والا فما حل فيه طرفه الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني والا لكان
الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة الى الآخر وهو ممتنع بالضرورة فلا بد
ان يفرض في ذاته شئ دون شئ فيكون منقسما ولو وهما فهذا الدليل كما
ترى يدل على استحالة الجزء الذى لا يتجزى وعلى استحالة الخط والسطح الجوهريين
فاذا استحال وجودهما امتنع ان يتركب منها الاجسام الموجودة
في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضيين فانها غير
متحيزة بالذات وغير حالة للمكان والبديهية يحكم باختلاف الجهات والاطراف
فيما هو متحيز بالذات وحال للمكان والثاني من الطريقين ما يدل على استحالة
تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى وله وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله يحجب المتوسط
يعني اذا وقع جزء بين جزئين بحيث يتلاقى الثلثة فلا بد ان يحجب المتوسط
الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون متداخلا لاحد طرفيه قطعا والتداخل
محال والا لم يفد التاليف زيادة في الحجم واذا حجب المتوسط الطرفين عن
التماس لزم انقسام المتوسط لان ما يلاقى منه احد الطرفين غير ما يلاقى
منه الطرف الآخر فيفرض في الوسط شيئان فينقسم فهو خلاف المفروض و
الحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة يعني لو فرضنا جسما مركبا من اجزاء
وترا ثلثة كانت او خمسة او سبعة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه جزء
لا على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الآخر حركة على السواء
في السرعة والبطوء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك

الخارجة عنه فيلزم التعدد في اطرافه

الثلاثي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط
والا لم يتساو الحركتان بل لا بد ان يكون شئ من الوسط مشغولا باحدهما
وشئ اخر منه مشغولا بآخر فيلزم انقسامه قطعا ثم لما كانت تلك الاجزاء غير
متفاوتة في الحجم وجب ان يكون بعض من كل واحد من الجزئين على الوسط و
بعض آخر منه على بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الخمسة باسرها مع
كونها غير منقسمة فرضا وانه مح لا يقال هذا المحال لا يلزم من وجود الجزء الذي
لا يتجزى وحده بل منه مع ما فرض معه من تركب المسافة من اجزاء وتوهم تحرك جزئين
على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر
فيما سبق انه اذا استحال مجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا في نفسه او
يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع فيما نحن بصدده محالا
قطعا وليس شئ من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته او ربعة
على التبادل يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك
ووضعنا على كل من طرفيه جزء على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها
الى الاخر حركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد ان يتحاذيا
بالضرورة وموضع المحاذات لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن
ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا
بد ان يتحاذيا على ملتقى الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من
احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين
المتحركين مع انقسام الوسطين ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك
لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي لا يتجزى اراد ان يشير الى ما الزم اصحاب
هذا المذهب مما يشهد الحس بكذبه وقد التزموه منه تفكيك اجزاء الرحى فانا
اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم منها فذلك الخط



يكون



يكون مركبا من اجزاء لا يتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي يلي
الطوق جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من
جزء كان الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى
الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك شئ منها اقل من جزء
لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي
يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي يلي الطوق العظيم وحركته وهو محال
بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حتى تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله
عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء ويلزم تفكيك اجزاء الرحى على مثال دوائر يحيط
بعضها ببعض على بعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز الرحى
الى الطوق العظيم منها في جميع الجهات وقد التزموه مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى
ينفكك على مثال دوائر كما ذكرتم لكن الفاعل المختار يلصق بعضها ببعض ولا
يشعر الحس بذلك للطافة الازمنة التي يقع فيها التفكيك وسكون المتحرك
اي ومما يلزمهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا مثلا ان فرسا سار بحركته من
اول النهار الى منتصفه خمسين فرسخا ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه
المدة ربعا من الدورة فعند حركة الشمس وقطعها مسافة مساوية للجزء واحد
لا يخ اما ان يتحرك الفرس جزءا او اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة
الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي قطعها اعني ربع الدورة زائد
على خمسين فرسخا بالالاف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث يوجب
سكون المتحرك وقد التزموه مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس
بالسكنات لقصر ازمنتها وقلتها مكابرة صريحة فان سكناته بقدر زيادة
حركات الشمس على حركاته فيكون حركاته مغمورة في سكناته فينبغي ان
يرى ساكنا فقط فلا اقل من ان يرى تارة ساكنا واخرى متحركا لكنا لا

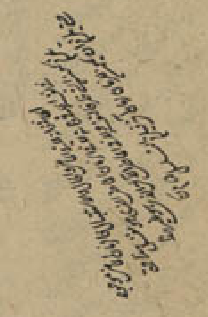
يحس بسكونه زمانا اصلا وانتفاء الدائرة يعني لو صح الجزء لانتفت الدائرة
وذلك لان الخط المركب من الاجزاء التي لا يتجزى لما امتنع جعلها دائرة هو
امتنع ايضا جعل ما هو ذو عرض دائرة لان ما له عرض على القول بالجزء ليس
الا خطوطا فاما ان يتلاقى ظواهر اجزائها كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون
مسافة ظاهرها كمسافة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان
حكمها مثل حكم الاول فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاط
بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها لانطباقه عليه وظاهر المحاط بها كباطنها
فيكون ظ المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا يجعل الدائرة محيطا بعضها ببعض بلا
فرجة فيما الى ان يبلغ دائرة تساوي لمنطقة الفلك الاعظم فلا يزيد اجزاء
هذه الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا
واما ان لا يتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب
المتلاقية غير الجوانب التي لم يتلاق وقد التزموا انتفاء الدائرة وقالوا ان البصر
مخطي في امر الدائرة فان الدائرة المحسوسة شكل مضرس وليست بدائرة حقيقة
وايد ذلك بان شرط صدق الاحساس ان يكون ما يطلب الاحساس به على
قدر يمكن للقوة الحاسة ادراكه اذ لو لم يكن كذلك لم يقو القوة الحاسة
على ادراكه ولم يكن عدم ادراكه دالا على عدمه كما في الذرات المبثوثة في الجو
والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضريس على محيط الدائرة متجاوزا في الصغر
الحد الذي هو شرط الاحساس لم يحس به ولم يدل ذلك على عدمه واقول ليس
بشيء لان هذا التضريس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا
له او اكبر فكيف يرى الجزء ولا يرى ما هو مساو له او اكبر والنقطة عرض قائم
بالمنقسم باعتبار التناهي لما اقام الحجة على ابطال الجزء الذي لا يتجزى وبين ما
لزم القائلين به من المفاسد التي التزموها اراد ان يشير الى اجوبة حججهم تقرير

انقسم بعضها الا بعض فاذا امتنع ذلك جعلها محلا واحد منها امتنع على الحال ايضا وان لم يمتنع جعل الخط دايرة فاذا جعلناه دايرة م

الحجة

الحجة الاولى ان النقطة موجودة لقيام الدليل على وجود الاطراف كما سيجي
في هذا الكتاب فان كانت جوهرا او هي ذات وضع يلزم المط وان كانت
عرضا فمحلها لا ينقسم والا لزم انقسام النقطة لان الحال في المنقسم لا بد ان
يكون منقسما واذا لم ينقسم محلها يلزم المط وتقرير الجواب ما سبق من ان انقسام
الحال بانقسام المحل انما يلزم اذا كان حلوله فيه من حيث ذاته المنقسمة
وحلول النقطة في المحل المنقسم ليس من حيث ذاته المنقسمة بل من حيث
هو متناه والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا جواب الحجة
الثانية تقريرها ان الحركة لها وجود في الحال اذ لو لم يكن موجودا في الحال
لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان فان
الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وح لا يخ اما ان يكون الحركة
الموجودة في الحال منقسمة او غير منقسمة والاول بط والا لزم سبق احد
جزئيها على الاخر بالوجود لكونها غير قار الذات فلم يكن الحركة التي فرضنا
ها موجودة في الحال موجودة بتمامها في الحال بل يكون الموجودة احد
جزئيها فقط هف فتعين الثاني فيكون المسافة التي وقعت الحركة في
الحال عليها غير منقسمة والا لزم انقسام الحركة لان الحركة في احد الجزئين
جزء الحركة في الجزئين واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة عليها في الحال
غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط وتقرير الجواب ان الحركة لا وجود
لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال مطلقا قوله لان الماضي والمستقبل
من الحركة معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل هما معدومان
في الحال ولا يلزم من ذلك عدمهما مطلقا فان الماضي من الحركة موجودة
في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان
وكذا المستقبل من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا

في الحال والماضي من الزمان والآن لا تحقق له خارجا جواب عن الحجة الثالثة
تقريره ان الآن اى المسمى بالحال والحاضر من الزمان موجود لان الزمان
موجود فلو لم يكن الان لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل
من الزمان معدومان فان الماضي صار معدوما والمستقبل لم يوجد بعد
وهو غير منقسم والا لزم سبق احد جزئيه على الآخر بالوجود لان اجزاء
الزمان لا يجتمع في الوجود فلم يكن بتمامه موجودا ما فرضناه موجودا ايضا
واذا كان الان موجودا غير منقسم فالحركة المطابقة له ايضا غير منقسمة
والمسافة المطابقة لها ايضا غير منقسمة فيلزم الجزء وتقرير الجواب ان الان
لا تحقق له في الخارج ولا يلزم من نفيهما نفي الزمان مطلقا قوله لان الماضي
والمستقبل معدومان قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل الماضي والمستقبل
معدومان في الحال ولا يلزم من نفيهما في الحال نفيهما مطلقا لانه لو نفى وجد الزمان
الماضي فلا بد ان يوجد اما في الماضي او في الحال او في الاستقبال والاخيران
ظاهرا البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان آخر او يكون
الشيء ظرفا لنفسه فلا يكون الماضي موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول
ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان
ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في
نفسه وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه و
ان لم يكن موجودا في شيء من الامكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في
شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا ومنهم من قرر الحجة الثانية هكذا لو
لم يوجد الحركة في الحال لم يوجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا
والفرض انه لا وجود لا وجود للحركة فيما هو حال فلا وجود لها في شيء من الازمنة
والحجة الثالثة هكذا لو لم يكن الحال موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي



كان حالا

كان حالا والمستقبل سيصير حالا والفرض انه لا وجود لما هو حال فلا وجود
لهما ايضا وح يسقط الجوابان المذكوران ويجاب عنهما بان الحركة
بمعنى التوسط موجودة في الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ
لا جزء لها في امتداد المسافة بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة
فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء لا تتجزى نعم يرتسم من هذه الحركة الموجودة
في الخارج امر ممتد في الخيال غير موجود في الخارج منطبق على المسافة منقسم
مثلها الى اجزاء لا تقف على حد لا يقبل الانقسام وهو الحركة بمعنى القطع و
لو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة يعني انهم استدلوا بوجود
الحركة على ثبوت جزء الذي لا يتجزى والحال انه لا يدل على ثبوته بل انما
يدل على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء وتركبت الحركة والمسافة مما
لا يتجزى فالمتحرك من جزء من اجزاء المتحرك المسافة الى الآخر منها متصل بالاول
لا يخ اما ان يتصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول وهو بط لانه لم ياخذ بعد
في الحركة او حال كونه في الجزء الثاني وهو ايضا بط لانه ح قد انتهت الحركة ولا
واسطة بين الاول والثاني ليوصف بالحركة هناك فلا يوجد الحركة اصلا
واجيب بان المتحرك لا يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الاول لكنه يوصف بها
في اول زمان حصوله في الجزء الثاني لان حقيقة الحركة عند القائلين بالجزء
الذي لا يتجزى هي كونه الاول في المكان الثاني فاذا حصل له ذلك يوصف
بالحركة وينقطع تلك الحركة بالكون في المكان السابق المتمكن في المكان الثاني يوصف
فيه بالحركة في الآن الاول ويوصف فيه ايضا بالسكون في الآن الثاني فلم يلزم
من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا يكون موجودة اصلا والقايل بعدم تناهي الاجزاء
التي لا يتجزى في الجسم يعني النظام وهو وان لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى و
تركب الجسم منه الا انه لزمه ذلك من حيث انه لا يدرى فانه لما وقف على

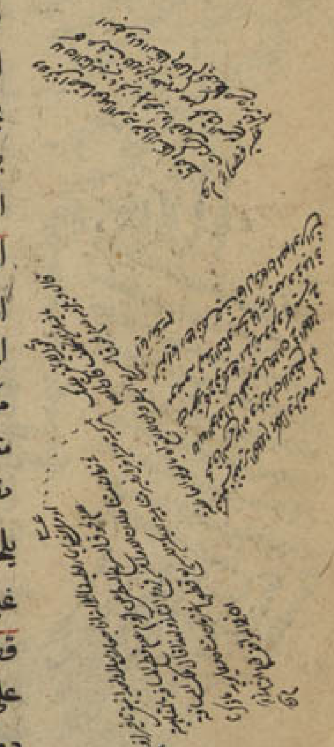
ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس
كتفكيك الرحى ونحوه اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام الى
لا نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام
ظن ان جميع الانقسامات التى لا يتناهى حاصل فى الجسم بالفعل فصرح بان فى
الجسم اجزاء غير متناهية موجودة بالفعل فلزمه القول بالجزء الذى لا يتجزى لانه
اذا كان كل انقسام ممكن فى الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا يكون من الانقسامات
حاصلا فى الجسم امتنع حصوله فيه فيكون اجزائه غير قابلة للانقسام فقد
وقع فيما كان فارا عنه نافيا له غير معترف به فان قيل المذكور فى كتب المعتزلة
ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرايحة وغير ذلك من الاعراض قلنا
نعم الا ان هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل الاكوان والاعتمادات والا
لام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا دخل لها فى حقيقة الجسم وفاقا و
اما الالوان والاضواء والطعوم والروايح والاصوات والكيفيات الملموسة
من الحرارة والبرودة وغيرهما فعند النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان
كلا من ذلك جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام
اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف يلزمه مع ما تقدم من
مفاسد اثبات الجزء النقض بوجود المؤلف مما يتناهى فانا لو فرضنا اجتماع ثمانية
اجزاء مثلا بحيث يكون المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما فى الجهات الثلث
متقاطعا امتداداته على زوايا قوائم فبالضرورة يكون جسما مع تناهى اجزائه
وينتقض به قوله كل جسم مولف من اجزاء لا يتناهى بالفعل فان قيل مذهب
النظام ان الجوهر الفرد يمتنع وجوده على الانفراد وانما يكون فى ضمن الجسم وكل
جسم مركب من جواهر غير متناهية قلنا نفرض الكلام فى ثمانية اجزاء من الجسم اول
قد سبق انفا وسيجئ ان النظام يجوز تداخل الجواهر بعضها فى بعض فله ان

يقول لهم

يقول لا نسلم ان المركب من الاجزاء التى فرضتموها طويلا عريضا عميقا لتداخل
تلك الاجزاء بعضها فى بعض فلا يحصل منها جسم فان قيل لا يمكنه القول
بالجزء بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يزد حجم الجسم على حجم جزء واحد فلابد
ان يبقى فى الجسم اجزاء غير متداخلة فيفرض الكلام فى تلك الاجزاء قلنا له ان
يقول كل واحد من تلك الاجزاء الغير المتداخلة مؤلف من اجزاء لا يتناهى
متداخلة ويمكن دفعه بانه انما وقع فى القول بالاجزاء الغير المتناهى لضرورة
القول بقبول الجسم للانقسامات الغير المتناهى كما مر انفا فلابد ان يكون تلك
الاجزاء الغير المتناهية بحيث يكون الجسم منقسما اليها بالفعل والاجزاء المتداخلة
ليست من هذا القبيل فلا يفيد عدم تناهيها فيفتقر فى التعميم الى التناسب يعنى
اذا اشتغلنا ببيان تناهى اجزاء كل جسم قلنا هذا الجسم له حجم متناه والجزء متناه
والجسم الذى فيه البحث له حجم لتناهى الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه
ولا شك فى انه بحسب ازدياد الاجزاء يزداد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة
الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى
الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهى الى المتناهى نسبة المتناهى
الى الغير المتناهى هف فلا يكون شئ من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية
واعترض عليه بان ازدياد الحجم بحسب ازدياد النظم والتاليف لا يستلزم كليا
ان يكون نسبة المؤلف الى المؤلف كنسبة الاحاد الى الاحاد اذ من الجائز ان
يكون الازدياد بحسب الازدياد مع كون النسبتين مختلفتين بل يجوز
ان يكون نسبة الجسمين من النسب الصم التى توجد فى المقادير دون الا
عداد فلا يوجد مثلها فى الاحاد لان نسبتها عددية قطعا واجيب بان تلك
الاجزاء لما كان نظمها وتاليف بعضها الى بعض موجبا للحجم المؤلف منها وجب ان
يكون لها مقادير فى انفسها والا لم يتصور حصول حجم بانضمام بعضها الى بعض و

اذا كانت لها مقادير في انفسها كانت متساوية اذ لو تفاوتت لزم انقسام بعضها
واذا كانت متساوية وكان انضمامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت
نسبة مولف منها الى مؤلف آخر منها كنسبة احاد الاولى الى احاد الثاني فالقسرة
فيما قررناه اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا يوصف بالتساوي وبالتفاوت
لانهما من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء في انفسها فهي لا متساوية
ولا متفاوتة ويلزمه عدم لحوق السريع البطي لان السريع اذا قطع جزءا ايضا
اذلا اقل منه ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس ولا يخفى ان هذا الوجه لا
يختص بابطال قول النظام بل هو جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية ايضا
بل هو بالحقيقة ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك لانهم يلتزمون تخلل
السكنات فالاولى ان يجعل عدم لحوق السريع البطي مع قوله وان لا يقطع المسافة
المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما فعله صاحب المواقف وكان المص
اشار الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمه كما فصل بين النقض بوجود
المؤلف وعدم لحوق السريع البطي وتقريره ان يقال المسافة المتناهية للقرار لو كانت
مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل لامتنع قطعها في جزء زمان
متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف
نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له ويمتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم
يلحق السريع البطي اذا توسط بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء
غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطي قطعا والقسرة
قضت ببطلان الطفرة حكي ان العلاف لما اورد هذا الالزام على النظام الجاء
على القول بالطفر فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها
دون بعض ولما غيره مشت الجزء بان البديهة تقضي ببطلانها اجاب بانها ليست
بابعد مما التزمتم من القول بتفكك الرحى وقد التزموه من الشواهد الحسية لبطلان

الطفرة



الطفرة انا عند القلم فيحصل خط اسود من غير اسود من بقي في خلاله اجزاء بيض
وليس كذلك لفرط اختلاط اجزاء البيض بالسود بحيث لا تمايز عند الحس
لان اجزاء الممسوحة اقل من الملفوف عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير
متناهية فينبغي ان يقع الاحساس بالبيض ولا حاجة له الى هذه المكابرة بل
تكفيه ان يقول كما ان للمسافة والمتناهية مركبة من اجزاء موجودة غير متناهية
كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيقابل اجزاء الزمان الموجودة
معا فيمكن قطعها فيه وبهذا كما ان المسافة المعينة يحتمل عند الفلاسفة الانقسام
الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع
نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى في ذلك لان كلا من المسافة والزمان
المتناهي قابل للانقسام الى غير النهاية فان قيل له ايضا ان يتخلص بانا لا نقول
بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بين كل من الطرفين
فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية انما كان الفرض قبول الجسم
للانقسامات الغير المتناهية قلنا قد سبق ان القول بالاجزاء الغير المتناهية
ولا شك ان الجسم يقبلها في كل امتداد يفرض فيه والتداخل دفع الجواب النظام
عن برهان التناسب حيث قال الامام ان نسبة الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
وانما يكون كذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بانى الضرورة تقضي ببطلانه
فان حاصله ان الكل ليس باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم من الاجزاء
وما في حكمه ثبت ان الجسم المفرد متصل في نفسه لا مفصل فيه بالفعل ولما امتنع وجود
الجزء الذي لا يتجزى وجب ان يكون الجسم المفرد قابلا للانقسام لا الى نهاية بمعنى انه
لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده كما زعمه المتكلمون
والا لزم وجود الجزء لا بمعنى ان تلك الانقسامات الى لا يتناهى يمكن ان يخرج بالفعل
اما في الخارج او في الذهن مفصلة فانه ممتنع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم

ركبت تلك الاقسام التى لا يتناهى لزم ان يوجد منها جسم غير متناهى المقدار
مع انه يجب مساواته فيه لذلك الجسم المتناهى المقدار الذى قسم اليها وذلك
على قياس ما قال المتكلمون من ان مقدورات الله تعالى غير متناهية مع ان وجود
ما لا يتناهى فى الخارج ممتنع مطلقا عندهم فليس معناه عندهم الا ان تاثير القدرة
لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل اليها تاثير القدرة يمكن
وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما فى لا يتناهى الاعداد فانها لا يصل الى حد
الا ويمكن الزيادة عليه فقد ثبت ما اختاره المص من مذهب الحكما وهو ان الجسم
المفرد متصل فى نفسه قابل للقسمة الى ما لا يتناهى ثم ان القسمة اما ان يوجب
انفصالا فى الخارج او لا فالاولى هى القسمة الانفكاكية المنقسمة الى الكسر والقطع
والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة تفصله بالنفوذ فيه والكسر
لا يحتاج اليها والثانية اعنى التى لا يوجب انفصالا فى الخارج هى المسماة بالفرضية
ما هو بفرض العقل كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والفرضية المقابلة
للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل
عليه كاختلاف عرضين قارين اى متقررين فى محلهما الا باعتبار نفسه بل بالاضافة
الى الغير كمماستين او محاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب
اختلاف عرضين من القسمة الانفكاكية التى يوجب انفصالا فى الخارج لان
محل السواد يجب ان يكون مغاير المحل البياض فى الخارج وكذا ما يماس او يحاذى
من جسم جسما يجب ان يغاير ما لا يماس ويحاذى منه جسما آخر والحق انها
لا يوجب انفصالا فى الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا فى نفسه ثم
وقع ضوء على بعضه او لاقاه جسم آخر او حاذاه فانا نعلم بالضرورة انه لا يصير
بذلك جزئين منفصلا احدهما عن الآخر فى الخارج حتى اذا زال عنه تلك
الاعراض عاد الى الحالة الاولى وصار متصلا واحدا اذ لو كان كذلك

لكانت للمتناهى اقسامها غير متناهية فى الخارج بحسب محاذاة المتحرك
حدودها ثم يعود متصلة فى نفسها واحدة فى ذاتها عند انقطاع الحركة و
ما ذكر من المغايرة فانما هى بحسب العقل لا بحسب الخارج واذا تمهد هذا
فنقول ما ذكر من الادلة لا يدل على ان كل جسم مفرد قابل للقسمة الانفكاكية
بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان الجزء الذى لا يتجزى او
ما فى حكمه فاراد ان يبين ان كل جسم كما هو قابل للقسمة قابل للقسمة
الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية ايض فقال والقسمة يعنى الوهمية
بانواعها يعنى ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد توهم الوهم جزئيا او
لا بمجردهما بل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث فى المقسوم
اثنينية تساوى طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارج الملاقى
له فى الماهية فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين فى جزء واحد ما يجوز
على الجزئين المنفصلين اعنى الجزء الذى قسم والجزء الخارج الموافق له فى الماهية
من الانفكاك الرافع للاتحاد والاتصال فجواز القسمة الوهمية ملزوم
لجواز القسمة الانفكاكية فيبطل مذهب ديمقراطيس واتباعه وهو
ان مبادى الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة متجزية فى الوهم
بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط
عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها
متصل واحد فى نفسه بالحقيقة غير قابل للانفصال الفكى بل للانفصال
الوهمى والجسم الذى يقبل الانفكاك الفكى كالماء مثلا غير متصل فى
الحقيقة بل بحسب الحس ولما كان ههنا مظنة ان يقال يمكن ان لا
يجوز على الجزئين المتصلين ما يجوز على الجزئين المنفصلين من الانفكاك
لتحقق مانع فى الجزئين المتصلين اجاب بقوله وامتناع الانفكاك

لعارض لا يقتضى الامتناع الذاتى يعنى ان ذلك المانع لا يكون لازما الماهية
الجزئين المتصلين المفروضين فى الجسم المقسوم وبهما والا انحصر نوع ذلك الجزء
فى شخصه لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين فى الماهيه وكان كل واحد
منهما قابلا للانفصال والانفكاك الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه
هف واذا لم يكن المانع لازما بل عارضا مفارقا فلا شك ان امتناع الانفكاك
لعارض مفارق لا يقتضى الامتناع الذاتى المنافى للقبول الذاتى الذى هو
مقصودنا قيل هذا الدليل مبنى على توافق تلك الاجسام فى الماهيه و
هو ممنوع وان بنى على تسليم الخصم كان جدليا خارجا عن الحكمه اقول و انت
خبير ان مبناه ليس الا عدم انحصار النوع فى الشخص اذ لو لم ينحصر لتحقق
الجزء الخارج الموافق فى الماهية ويتم الدليل قيل على تقدير تحقق الخارج
الموافق فى الماهيه لعل تشخص احديهما مانع من هذا القبول او تشخص
الآخر شرط له فلا يجوز كون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئين
المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط واجيب بما مر من
ان المانع لا يكون لازما والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتى فقد
ثبت ان الجسم شئ واحد اى متصل ليس بذى مفاصل واجزاء بالفعل كما
مر عند الحس يقبل الانقسام الوهمى والانفكاكى ايضا الى ما لا يتناهى فذهب
افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير حال
فى شئ آخر وهو الجسم المطلق فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب
الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه
فى الحالتين فى ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث
قبوله للصورة النوعيه التى لانواع الاجسام يسمى هيولى واختار المص
هذا المذهب وذهب ارسطو ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل حال

فى جوهر

فى جوهر آخر يسمى بالهيولى وزبدة ما احتجوا به على ذلك بعد تجريده
عن الزوايد والالفاظ المشتركه والمجازية التى توجب صعوبة الفهم
وورود الاشكالات ان ذلك الجوهر المتصل فى ذاته الذى كان بلا
مفصل اذا طرء عليه الانفصال انعدم وحدث هناك جوهران متصلان
فى ذاتهما فلا بد هناك من شئ آخر مشترك بين المتصل الاول وبين
هذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشئ باقيا بعينه فى الحالين
والا لكان تفريق الجسم الى جسمين اعداما للجسم بالكلية وايجادا للجسمين
الآخرين من كتم العدم والضرورة تقضى ببطلانه واجاب عنه المص
بقوله ولا يقتضى ذلك اى اتصال الجسم وقبول الانفصال ثبوت مادة
سوى الجسم لاستحالة التس او وجود ما لا يتناهى اى لو اقتضى ذلك
ثبوت مادة سوى الجسم لزم التس او وجود مواد لا يتناهى لان الجسم
المتصل الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا هى مادة
ذاك بعينها وهو مح لاستلزامه ان يكون الواحد بالتشخص فى آن
واحد فى مكانين واما غيرها وح ان كانت مادة كل منهما حادثه بعد
الانفصال لزم التس لان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون
تلك المادة ايض حادثه على هذا التقدير فيحتاج الى مادة ثالثة وهكذا
فيلزم ترتب امور غير متناهية وهو التس وايض فاذا انعدمت مادة
الجسم المتصل انعدم جوهره المتصل بذاته وحدثت مادتان للجسمين
المتصلين حال حدوث جوهريهما المتصلين فيكون ذلك انعداما للجسم
بالمرة لا بمجرد جوهره المتصل بذاته وحدوثا لجسمين آخرين عن لا شئ
وهو مع بطلانه يبطل مقصودهم اعنى اثبات وجود امر باق فى الحالين
وان كانت موجوده قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة

موجودة بالفعل بل على مواد موجودة بالفعل لا ينتهي عددها الى حد تقف
عنده كما عرفت في الانقسام فلا بد ان يكون تلك المواد غير متناهية
بالفعل اذ لو كانت متناهية لوقف عددها اذا وصل الانقسام الى مراتبها
واجيب بان المادة تشخص هو عند الانفصال هو بعينه هو عند الا
تصال ليس واحدا ولا متعددا في ذاته بل بالعرض واحد عند الاتصال
الواحد متعدد عند الاتصال المتعدد فلا يلزم ان المادتين لو كانتا مو
جودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا على اجزاء بالفعل
وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل بمادتين وليس كذلك بل
بما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود
الاجزاء بالفعل فيه فاذا كانت المادة شيئا هو مع المتصل الواحد
متصل واحد ومع المتصل المتعدد متصل متعدد كان للمتصل الواحد
والمتصل المتعدد مختصا بها اختصاص الناعت بالمنعوت فيكون محلا
للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون جوهرا
قطعا ويسمى بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل بالصورة الجسمية و
الجسم المطلق مركب منهما والصورة الجسمية قد يسمى جسما لانها الجسم في
بادي الراي فان قيل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له
مفاصل واجزاء بالفعل وانفصاله عدمه عما من شانه ذلك وان اريد
بالاتصال معنى آخر فلا نم انه يثبت بالادلة المذكورة كونه متصلا بمعنى
آخر فان الادلة المذكورة لا دلالة لها الا على ان الجسم المفرد ليس له
اجزاء بالفعل الا بعد القسمة الوهمية والخارجية فهما معنيان عرضيان اي
زايدان على حقيقة الجسم متواردان عليه فح لا نم ان الجسم عند طريان
الانفصال عليه يعدم ذاته ويعدم وصفه اعني كونه متصلا بالمعنى

يسمى

المذكور

بالمعنى المذكور قلنا الجسم اذا لم يكن متصلا في ذاته لم يكن بحيث يفرض فيه
الابعاد الثلثه فلم يكن جسما البتة لان قابلية الابعاد الثلثه ان لم يكن فصلا
له على ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازمة له فعند طريان الانفصال عليه
لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته ويحدث جسمان آخران اقول وللقابل ان
يقول القابل للابعاد الثلثه بالحقيقه هو الجسم التعليمي اعني الكمية السارية
في الجهات الثلث وهو الجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض وتبعية كونه
معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرء عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته
اعني جسم التعليمي الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان آخران
اعني الجسمين التعليميين الحادثين بعد الانفصال وقابلية الابعاد لازمة
للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم الانفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم
التعليمي الواحد متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون
ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة متصلة واحدة ومع الصورة المتعددة
متصلة متعددة فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصلة في ذاتها الا قبل
الانفصال ويحدث صورتان اخريان والهيولى لكونها في حد ذاتها لا متصلة
ولا منفصلة باقية في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي
وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل
هو موجود باق في الحالين فلا حاجة الى اثبات الهيولى بل يقول لا نم ان الجسم
اذا طرء عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة غاية ما في الباب انه كان
قبل الانفصال قابلا واحدا للابعاد فصار بعد الانفصال قسمين كل واحد منهما
قابل للابعاد الثلثه فبالحقيقه انعدم من الجسم وحدته وطرء عليه كثرته
والجسم حال الوحدة هو بعينه عند الانفصال لم ينعدم قط فكما يقولون
ان المادة تشخص هو عند الاتصال هو بعينه عند الانفصال كذلك يقول

بل ينعدم عند الانفصال

ان الجسم شخص هو عند الوحدة اعنى الاتصال هو بعينه عند الكثرة اعنى الانفصال
غايه الامر انه لا يقول ان الجسم ح شخص واحد بل اشخاص متكثرة فان قيل اذا
كان هناك قصعتان فى كل منهما قدر من الماء فلا شك ان لكل من المائين
تشخصا به يمتاز عن الاخر فاذا اصببناهما فى كوز يرتفع منهما الامتياز ويزول
تشخصاهما فينعدمان بانعدام تشخصهما فلم يصح قولكم ان الجسم عند الكثرة
هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط قلنا المجموع ذينك المائين تشخص به يمتاز
عن ساير المياه وهذا التشخص باق لم يزل ولذلك صح قولنا الجسم عند الكثرة
هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم قط وانما الزائل تشخص آخر بها امتاز كل من المائين
عن الاخر وبزواله زال كثرة الجسم لا ذاته المتصف بالكثرة فان قيل زوال
هذا التشخص كاف فى مقصودنا وهو لزوم انعدام مجموع المائين لان كلا من
المائين ينعدم بانعدام تشخصه الذى امتاز به عن الماء الاخر فينعدم المجموع ايضا
ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء قلنا جزء المجموع ذات كل من المائين بدون
تشخصه الذى به امتاز عن الجزء الاخر فان هذا التشخص ليس من المقومات
المجموع الذى هو باق فى الحالتين الوحدة والكثرة بل انما هو مقوم لتشخص كل
من المائين لا لذاته الذى هو جزء المجموع والحاصل ان تشخص كل من المائين
مركب من معروض هو جوهر الماء وعارض به امتاز عن الماء الاخر والمعتبر فى
تقويم المجموع هو المعروض دون عارضه ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان
طبيعى يقتضى طبعه حصوله فيه ولو اخرجه عنه قاسر يطلبه اى الحصول فيه
عند الخروج على اقرب الطرق يعنى اقصر الابعاد بينهما وذلك لانه لو خلى و
طبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة
عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا فى مكان ولا يتصور حصوله فى
جميع الامكنة معا ولا يكون حصوله فى ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذا

المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على
السوية بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكان
طبيعى له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان منافيا لمقتضى طبعه ومستندا
الى غيره فاذا خلى وطبعه عاد الى ذلك المكان باقتضاء طبعه على اقرب الطرق
واعترض عليه بوجوه الاول ان تاثير فاعله فيه ان كان من الامور الخارجة
التى يفرض خلوه عنها فلا نم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا
عن ان يكون حاصلا فى مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها اى من تلك
الامور الخارجة جاز ان يكون حصوله فى مكان معين من فاعله اما بايجاب
او باختيار ثم يتغير ذلك بتغير الايجاب او الاختيار واجيب بان تخليه الجسم
مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا فرض الجسم موجودا اما بايجاب او
باختيار وفرض فى هذه الحال اعنى حال وجوده معرى عن جميع التاثيرات
التى لا يكون من ذاته سواء كانت من فاعله او غيره اختيارا او ايجابا فلا
ان يكون حاصلا فى مكان معين باقتضاء ذاته فتاثير الفاعل فى وجوده من
تتمه فرض وجوده فلا يكون من الامور التى يفرض خلوه عنها حال وجوده
بخلاف تاثيره فى حصوله فى مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من تتمته
ولا يتوقف عليه وجود ذاته اقول فيه نظر لان الاين من الاعراض التى لا يمكن
ان ينفك الجسم فى وجوده عنها كما صرح به المص فى شرحه للاشارات فالتاثير
اذا اوجب الجسم اوجده فى مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا فى مكان
فالتاثير فى حصول الجسم فى مكان من تتمة تاثير الفاعل فى وجوده وليس من الامور
التى يمكن ان خلوه عنها حال وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود
الجسم ولا يمكن تحقق التاثير فى وجود شى بدون تحقق التاثير فيما هو لازم
لوجوده فان وجود هذا اللازم من تتمة فرض وجود الملزوم والثانى ان

ان تخليه الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز
ان يكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يمشي الاستدلال بها على ان للجسم مكانا
طبيعيا بحسب نفس الامر بل على انه له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق
الواقع الثالث النقض باجزاء العناصر فانها لا يقتضي مواضع معينة بل يقع
في امكنتها حيث اتفقت فان الجزء المائي مثلا ربما استقر في جزء من مكان الماء و
استقر في جزء آخر منه مع جريان الدليل فيها ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر
بانها اذا خليت وطبعها اتصلت بكلها فلا يبقى اجزاء موجودة فهي ما دامت اجزاء
موجودة لم تخل وطبعها لكن النقض بالمركبات الواقعة في امكنة هي لاجزاء من
مكان العنصر الغالب دون اجزاء آخر منه فلا مدفع له ولا يجديهم تخصيص الدعوى
بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم البسيط والمركب
واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم يكن لها قاسر لتوجه الثقال منها الى المركز
والخفاف منها الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر هناك
اقول هذا الدليل لا يفيد دعوى الكلية وقال ثابت بن قرة ليس لشيء من الامكنة
حال يختص به دون غيره حتى لا يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه
دون ما عداه واذا رمينا مدرة الى فوق فانما يعود الى مركز الارض لان الجزء يميل
الى كله الذي يجذبه لغلبة الجنسية لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم
ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا
لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت
الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الان حجر لاندفع الحجر اليها في جوانب
العالم ثم اطلقت اجزاءها لكان يتوجه بعضها الى بعض ويتعقب بحيث يتلاقى طرائقها
ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا اذ من المحال ان يلقى الجزء الواحد كل جزء
لاجرم طلب ان يكون قربه من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط

ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فيلزم من ذلك استدارة الارض وكرويتها وان
يكون كل في ذلك جزء منها طالبا للمركز ولما كان مذهب المص ان المكان هو البعد
لا السطح على ما سيجيء كان عنده لكل جسم مكان حتى للمحدد الجهات فانه مع
كونه محيطا بجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان هو السطح
الحاوي للجسم المحوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس
الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد انتفى يعني لا يكون المكان
الطبيعي للجسم الواحد الا الواحد اذ لو تعدد لم يكن طبيعيا ما فرضناه مكانا طبيعيا
وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما فخلي مع طبعه فان طلب الاخر فهذا المكان
الذي هو فيه الان ليس طبيعيا لانه هارب عنه طالب لغيره وان لم يطلب
الاخر حال كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما
خلي وطبعه اقول عدم الطلب للمكان بسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا
يقدح في كون هذا المكان طبيعيا فان طلب المكان انما يكون اذا لم يوجد المكان
هو مطلوبه وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على نسبتهما بالقسر ثم خلي
وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس
شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر ليس طبيعيا له والكل منهما
محال فالمكان الطبيعي واحد اقول وقوع الجسم لا على نسبتهما مانع من التوجه
اليهما معا فلا يجامع كونه مخلى لطبيعته فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين
الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب وما اتفق
وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان وراء امكنة البسائط لان التركيب لا يقتضي
زيادة في حجم الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط
فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب اما ان يكون بسائطه
متساوية في قوة الميل الى اماكنها او يكون مختلفة بعضها غالبا على الباقي

فان كان الاول فالمكان الطبيعى للمركب هو الذى اتفق وجوده فيه ولا
لمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه الى مكانه فيكون الكل اذا خلى و
طبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فبان المركب المتساوى
البسايط لو اخرج عن المكان الذى اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا
بل يسكن اينما خرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له اقول
فيه نظر لان الحركات الطبيعيه تشتد عن القرب من امكنتها وتفتر عند البعد
عنها فالمركب اذا كان فى مكان وتساوت فيه بسايط بحسب قوة الميل الى اماكنها
لا يكون ذلك المركب فى مكان آخر تتساوى النسبة الى امكنة بسائط بل يكون
اقرب الى مكان بسيط من بسائط فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط
ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية يقتضى
حصوله فى مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعنى كما ان لكل جسم مكانا طبيعيا
كذلك له شكل طبيعى المعروف ذلك لان الجسم لو خلى وطبعه لاحاط به حدود
او حد واحد لوجوب تناهى الابعاد كما سيجئ بيانه ويكون له من جهة تلك
الاحاطة هيئة ولا نعنى بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من
علة وقد فرضنا انه لا مؤثر خارجيا فعلتها طبيعة الجسم لا غير ولعترض عليه
بان الشكل يتوقف على تناهى ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا يقتضى تناهى ابعاده
وما يعرض للشى بواسطة ليست مستندة الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم
قيل هذا بعينه وارد فى المكان ايضا لان حصوله فيه موقوف على وجود المكان
الذى لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم لا يتصور فى غير مكان
عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو
بخلاف تناهى الابعاد فانه ليس من لوازم وجود الجسم من حيث هو
والواسطة اذا لم يستند الى ذات الشى ولم يكن لازمة له كانت امرا غريبا

قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ظاهر او ما يلزم ذاته من حيث هو هو فان
هذا اللازم من تتمة فرض وجود الشى فلا يكون امرا غريبا ايضا نعم لا شك
وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما لوجود الجسم كما
فى المحدد بل يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعى هو
الكرة يعنى الشكل الطبيعى للجسم البسيط هو الكرة لان الطبيعة فى الجسم البسيط
واحدة والفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل
شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفه فان المضلع من الاشكال يكون
جانب منه خطا وآخر سطحا وآخر نقطه واعترض عليه بالمنع والمعارضه
والنقض اما المنع فهو انا لا نم ان تاثير الفاعل الواحد فى القابل الواحد لا يكون
الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك جهات مختلفة يصدر عن الفاعل
الواحد بحسبها فى القابل الواحد امور مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير
صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه آثار متعددة واما المعارضة
فتقريرها ان البسائط لا يجوز ان يشترك فى الشكل لان اشتراكها فى الشكل يستلزم
اتحادها فى الطبيعه كما ان اختلافها فى المكان يستلزم اختلافها فى الطبيعة
واجيب بان اختلاف المعلولات يستلزم اختلاف العلل واما اتحاد المعلو
لات فلا يستلزم اتحاد العلل فان قيل الاشتراك فى المعلول اذا لم يستلزم الا
الاشتراك فى العلة فالطريق الاولى ان لا يستلزم الاختلاف فيها فح امكن
استناد الشكل الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبايع المختلفة فلم
جزمتم بان الشكل طبيعى اجيب بان عروض الاشكال المعينة باعتبار عروض
المقادير وعروض المقادير مستند الى الطبايع فلا بد من استناد الاشكال
اليها نعم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون الشكل
المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعنى الصورة النوعية

واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيط وليست كرية لما عليها
وفيها من التلال والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه
وقعت هناك اسباب خارجه عنها كالرياح والامطار والسيول فانثلم
بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التى فيها حافظة لما حصل لها من الا
شكال فلاجرم بقى شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضى لتلك الخشونات
فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لايقدح فى
اقتضاء طبيعتها الشكل الكرى كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسه المستندة
الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسرى المانع عن الشكل الطبيعي يقتضى
كون الطبيعه الواحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ وذلك
بط قطعا واجيب بان الطبيعه كما اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايض
كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضا لا يخالف الاقتضاء الاول بل يوكده
لو خليت وطبعها لكن لما زال القاسر للشكل الطبيعي ولم يزل الكيفيه صارت
الكيفيه حافظه للشكل القسرى ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي
ولا استحالة فى ذلك وثانيها ان الافلاك المكوكبة فيها نقر يركز الكواكب
فيها مختلفه بالقدر اذ هى مساوية لمقادير الكواكب المختلفه الاقدار المالية
لتلك النقر وبالوضع ايض لان تلك النقر موجودة بالفعل فى جانب من الفلك
دون آخر وكذا المتمم يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد اختلف فعل الطبيعه
الواحدة فى مادة واحدة واجيب بان اختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعه
واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد يحصل له صورة نوعية يقتضى كرية
شكله لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى يختص بها كوكب
او تدويرا وخارج مركز ويلزم من ذلك ان يبقى فى الفلك الاول نقرة او متمم مختلف
الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا الاختلاف المواد او لا

لاختلاف

لاختلاف استعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك فى الفلك اجيب
بانه يجوز ان يكون اختلاف الصور فى بعض البسائط مستندا الى اسباب
يعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور يعود الى القوابل لكن يبقى
عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين فى الكواكب والتداوير والخارج
المركز وهو محال وانه اذا كان فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى
وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز فى ساير البسايط فلا يلزم ان يكون
شكلها بسيطا مستديرا وربما يدفع الاول بمنع استحالته فان صور العناصر
باقية فى المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعيه سارية فى جميع اجزائه
وفى العناصر فيكون فى كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثانى
بان معنى تركيب القوى ان الجزء من الجسم قوة ولجزء آخر منه قوة اخرى حتى
اذا كان لجزء ان كان له قوتان وليس الامر فى الفلك كذلك اذ الصورة
الاولى سارية فى الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة
تفرض فى البسيط قوة واحدة وتوثر فى مادة واحدة فلا يقتضى الا شكلا مستديرا
وثالثها ان القوة المصورة قوه طبيعيه سواء الاشكال الاعضاء عندهم
فمحلها اما ان يكون بسيطة او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا
يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة وان كان مركبا كان الحيوان كرات
متعدده بحسب تعدد البسايط وان كان مركبة فاما ان يكون تلك
القوى فى محال مختلفة فيكون الحيوان ايض مجموع كرات واما ان يكون فى
محل واحدة فان لم يكن البعض مانعا للبعض عن الاستدارة كان الحيوان
كره واحدة وان منع فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع الاجسام ما يمنعها
عن ذلك واجيب بانا لا نم ان القوة المصورة ان كانت بسيطة ومحلها
مركب يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة

[illegible]

يكون م

المركبة في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لانم انها ان كانت مركبة يلزم
يلزم ان الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل القوة المركبة في المركب
فعل واحد واحد في واحد واحد وذلك مم والمعقول من المكان البعد المكان
موجود لانه مقصد للمتحرك ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال
الجسم ههنا او هناك ولانه ينتقل الجسم عنه واليه ولانه يقدر له نصف وثلث
وربع الى غير ذلك ولانه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا يتصور شيء من الامور
المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركات الطبيعية
اما الثقال فالمركز واما الخفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما في الحركات
الارادية فوضع خاص له بالنسبة الى الاجسام التي هي في منتهى حركته و
الاشارة الحسية لا يقتضي وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى
ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح من الخطوط بل هي متصلة
في نفسها لا مفصل فيها مع انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في
وسط الخط والى الخط المتوهم في وسط السطح فلا يلزم عندهم كون المشار
اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج وانتقال الجسم انما هو عن فراغ موهوم
الى فراغ آخر كذلك والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاجزاء
وكذا التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو بحسب التوهم ولان الجسم
بكليته في مكانه مالئ له لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة
ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون
امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا بالجسم
بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان
سطحا عرضيا لامتناع الجزء وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن
والا لانتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر

من المتمكن في جميع جهاته والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب ارسطو ومن
تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان
بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث
ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما
ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم كما هو
مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز
ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام
فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهر القيامه بذاته وتوارد المتمكنات
عليه مع بقائه بتشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر
المجردة التي لا تقبل اشارة حسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة وح
يكون الاقسام الاولية للجوهر ستة لا خمسة على ما هو المشهور والى هذا
الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا مزيد للاحتمالات
على الثلثة ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا بطل مذهب المتكلم وبقي الاحتمالان
الاخران ومتى ابطل واحد منهما تعين الاخر بالضرورة واختار المص ان المكان
هو البعد وقال فان الامارات تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون بان
الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون باطراف الاناء اطرافه
الداخلة لا الخارجة فما بين اطرافه هو البعد الممتد في داخله لا سطحه الباطن
اذ هو عينها وايضا فانهم يقولون ان المكان قد يكون فارغا وقد يكون
ممتليا ولا يقولون ان السطح قد يكون فارغا وقد يكون ممتليا وايضا
نحكم الذهن بان الجسم ههنا او هناك لا يتوقف على انه هل يحيط به جسم
ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه

مفارق يحل فيه الاجسام وتلاقيها بجملتها وتداخلها بحيث ينطبق على البعد
المتمكن وبتحديه والامتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان المكان
هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن
الجسم فى المكان تداخل البعدين اى نفوذ البعد القائم به فى البعد الذى
هو مكانه وتجويزه يودى الى تجويز دخول الاجسام العالم فى حيز
خردله وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين الماديين
قبين للمادة لان تجويزه يؤدى الى تجويز دخول اجسام العالم فى حيز
خردله واما البعد المجرد الذى لا يقوم بالمادة فيمكن ان يحل فيه الاجسام
ويلاقيها بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على البعد المتمكن ويتحد به بحسب
الاشارة الحسيه ولا امتناع فى ذلك لخلوه عن المادة فتجويز التداخل فيه
لا يفضى الى الاستحالة المذكورة واعترض عليه بان منشاء امتناع التداخل
هو العظم والامتداد فكل ما لا يتصف بالعظم والامتداد اصلا جاز التداخل
فيه مطلقا كالنقطة وكلما اتصف بالعظم والامتداد فى جهة او جهتين
فقط امتنع التداخل فيه من تلك الجهة والجهتين فقط كالخطوط يمتنع
تداخلها فى الطول دون العرض والعمق وكالسطوح يمتنع تداخلها فى الطول
والعرض دون العمق وكلما اتصف بالعظم والامتداد فى الجهات كلها
امتنع التداخل فيه مطلقا فان بديهة العقل حاكمه بان ما لا حجم له ولا عظم
له اصلا اذا لاقا نظيره لاقاه باسره ولم يتصور فى احديهما شئ خال عن
الاخر ولا كونهما معا اعظم من احديهما شئ فقط وذلك هو التداخل واما
ما له حجم وعظم اذا لاقاه نظيره فى الجهة التى اتصف بها فى العظم فيهما كان مجموعهما
اعظم من احديهما فامتناع التداخل انما هو بالذات للاعظام والاحجام
الموجبه لجواز فرض الانقسام وهى المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست

منقسمة لا

منقسمة الا تبعا وكذلك الصورة الجسميه فان انقسامها لما فيها من المقدار
لكونها مستلزمة للمقدار والحاصل ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه
كون الكل ليس باعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من
جهة دون اخرى ان كان من الجهه التى ليس له من تلك الجهه عظم فظهر مما
ذكرنا امتناع التداخل فى الابعاد مطلقا سواء كانت مادية او غيرها قال الامام
فى الملخص لو امكن ان يتشكك العقل فى ان هذا البعد الموجود بين طرفى هذا
الاناء بعدان مع ان البعد المشار اليه بالحس ليس الا البعد الواحد فليشكك
فى ان هذا الشخص الانسانى الواحد هل هو واحد فى الحقيقه او اشخاص متعددة
اقول فيه نظر لان القائلين بان المكان هو البعد ان يقولوا انا اقمنا البرهان
على ان المكان بعد مجرد منطبق على البعد القائم بالجسم فهما موجودان متغايران
وحكم الحس بان هناك الا شخص واحد لتعارضه مع البرهان ليس مقبولا بل
محمول على انه لم يتميز بينهما فى الاشارة الحسية كما ان البرهان لما دل على ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة لم يقبل حكم الحس بانه موجود واحد بل جزمنا بان
ههنا موجودين احدهما الهيولى والاخر الصورة ولهم وجوه اخر منها انه لو
كان المكان هو البعد فلا يخ اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التى هى الانتقال من
مكان الى مكان فيلزم ان يكون له مكان وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة
لا الى نهاية وهو مح لما مر فى ابطال التسلسل ولان جميع الامكنه الغير المتناهيه لكونه
من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة حقيقه فيفتقر الى المكان
فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا فى جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون
خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك مح واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون
الجسم ايض قابلا لانه ملزوم للبعد المنافى لقبول الحركه وملزوم منافى الشئ مناف
لذلك الشئ اقول يمكن ان يجاب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع

٥١

لزوم التسلسل قوله يلزم ان يكون للمكان مكان قلنا نعم لكن على سبيل الامكان
لا على سبيل الوجوب فان قبول الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال
من مكان الى مكان وهذا الامكان انما يقتضى مكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه
فلا يلزم التسلسل وانما يلزم ان لو وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب
كما بينا ومنها ان البعد فى نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على
ما يدعونه فى البعد الذى هو المكان واما ان يستغنى عنه فلا يحل فى المادة على
ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض فى المحل اختصاصه به
بحيث يفتقر اليه فى التقوم فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر فى نفسه الى
ويعرض له الحلول فيه ومنها انه لو كان المكان هو البعد لزم اى من تمكن الجسم
فيه اجتماع البعدين اعنى البعد الذى هو المكان والبعد القائم بالجسم وفيه
اجتماع المثلين اجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم مخالفا
بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا فى ذاتى او عرضى وهو مطلق البعد فلا يمتنع
الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون
اجتماعهما من اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام اشارة
الى احتجاج القائلين بان المكان هو البعد تقريره ان المكان ليس هو السطح الباطن
للجسم الحاوى المماس للسطح والا لتضادت احكام الجسم الواحد فى حالة واحدة
بيان الملازمة ان الطير الواقف فى الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون
المكان هو السطح ان يكون متحركا فى تلك الحالة لانه يتبدل عليه السطوح المحيطة
به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم اجتماع الضدين
اعنى الحركة والسكون فى الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى بلد فى الصندوق
يكون متحركا بلا شبهة فيلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل
وعدم تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم للحركة او نفسها

واجيب عن الاول بان استبدال الامكنة اذا كان ناشيا من متمكن فيها
كان حركة واذا كان ناشيا من غيره كما فى الطير الواقف فى الريح الهابة لم يكن
وعن الثانى بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه فهو متحرك بالعرض
كساكن السفينة بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة وانما الموصوف بها
حقيقة ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال
محال متعلقه اقول لكن اذا قيل يلزم ان يكون الانسان المحفوف بكرباس
مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء غير محفوف اذا سافر من بلد الى بلد لزم
ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن الكرباس وكذا الحوت فى الماء
الجارى اذا تحرك حركة مساوية لحركة الماء بحيث لم يفارق سطح الماء الملاصق
له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة فلا يندفع وفيه لم يعم المكان اشارة الى دليل
آخر للقائلين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان
المكان هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه
جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له فليس المكان يعم الاجسام كلها والقائلون
بالسطح يلتزمونه مع انه مناقض لمقالتهم فانهم لما اثبتوا المكان الطبيعى
قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى مكان فقد اعترفوا
بان كل جسم يجب ان يكون فى مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان
الطبيعى ثم انهم نسوا ذلك وانكروه حين التزموا به فالقائلون بان المحدد
لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوا هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد
مكان وان الحركة الوضعية التى لا تقتضى تبدل المكان انما يعرض لمجموع المحدد من حيث
هو مجموع واما نصفاه المتمايزان بحسب ما يعرض لهما من كونهما فوق الارض و
تحتها فلا شك انهما يستبدلان المكان ولهما انتقال من مكان الى آخر وكذلك
جميع الاجزاء للمحدد ويستبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة

ولوكان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها نقله من مكان الى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وساير الكواكب نقلة اصلا والضرورة تبطله الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لايكون لا انتقله من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا بآخر كان المحدد بكله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان هو البعد دون السطح هذا وقد يجاب بان لهم ان يخصصوا قولهم كل جسم لو خلي وطبعه لكان في مكان بالاجسام التي لها مكان فيخرج عنه ما لا امكان له وان يقولوا ان اجزاء المتحرك بالاستدارة ان كانت مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة ووجوه اخر منها انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المستكن في الهواء لاجل الهواء لم يبطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل ذلك على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وكلما يكون مقصد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون هو موجودا حال الحركة ليتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق فهو الذي يقتضي ان ينطبق مركز ثقله على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يفرض الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يقتضي ان ينطبق محيطه بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون موجودا حال ما يفرض ذلك الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركة الثقيل

والخفيف

والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن منطبق على المكان ما ماله فيجب ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين فان الشمعة المدورة اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة الرقيقة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا حفر في الجسم حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي وايضا زق الماء المملو منه اذا صب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل كما كان اعني السطح الباطن من الزق بحاله ومنها ان المتمكن ماله مكانه منطبق عليه كما مر آنفا ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بحجمه لا بسطحه فلو فرض المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفع هذه الوجوه الثلثة بان معنى كونه ماليا له انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل القائلون بان المكان هو السطح مع بعض القائلين بالبعد المجرد الموجود لم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المصنف والباقون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء والا لتساوت حركة ذي المعاوق حركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما احتج المانعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة المعاوقة مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض حركة الجسم في فرسخ مثلا من

الخلاء ولامحاله يكون فى زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركه ذلك الجسم بتلك
القوة بعينها فى فرسخ من الملاء الغليظ ولامحالة يكون فى زمان اكثر لوجود
العايق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته بتلك القوة فى ملاء ارق قواما
من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته للملاء الغليظ كنسبة زمان
حركه الخلا الى زمان حركه للملاء الغليظ اى يكون معاوقة الملاء الرقيق
عشر معاوقة للملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة فى الملاء الرقيق ساعة
ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركه لم يكن السرعة والبطوء
اعنى قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم ان يتساوى
زمان حركه ذى المعاوق اعنى التى فى الملاء الرقيق وزمان حركة عديم المعاوق
اعنى التى فى الخلاء وفيه نظر اما اولا فلا واعترض عليه واما اولا فلانا نقول بانا لا
نم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلا الى زمان الملاء اغلظ لو لم ينته
القوام فى مراتب الرقه الى ما لا قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد فى
تلك المراتب قوام على نسبة زمان الخلا والملاء وعدم الانتهاء ممنوع ولو سلم
فلم لا يجوز ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وح
يقوم الاحتمال المذكور اعنى ان لا يوجد المعاوقتان على النسبة المذكورة
ولو سلم عدم التوقف ايضا فلم لا يجوز ان يكون نسبة زمان الخلا الى زمان
الملاء على وجه لا يوجد تلك النسبة بين المعاوقين فان الاولى من النسب
المقدارية والثانية من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز
ان يكون نسبة مقدار الى آخر نسبة لا يوجد تلك النسبة بين الاعداد
واما ثانيا فلانا نقول لا نم اما ان يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من
الملاء فى زمان او لا يمكن فان امكن نقول بعض من زمان الحركة فى الملاء الغليظ
كساعة مثلا فى المثال المفروض باذاء نفس الحركة والباقى كتسع ساعات

باذاء معاوقة

باذاء معاوقة الملاء الغليظ فزمان حركة الملاء الرقيق فى المثال المفروض
ينبغى ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وتسعة اعشار ساعة لاجل
معاوقته اذ المفروض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذى
باذاء معاوقته عشر الزمان الذى باذاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان
يكون الحركه مع العايق كهى لا معه وان لم يمكن بطل استدلالكم هذا لانه يلزم
ان الخلا مح اذ لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة مح لكنه
من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور مع ان
كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن تساوى زمانى ذى المعاوق
وعديم المعاوق وانه مح قطعا فالخلاء مح واذا اعترفتم ان يكون فقد اعترفتم بامكان
تلك الحركات الثلث اعنى الحركه فى الخلا على الوجه المذكور اعنى كونها فى زمان
ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين
بوجه آخر وهو ان يق لا نم تساوى حركة ذى المعاوق التالى وعديم
المعاوق فان الحركه بنفسها يستدعى زمانا وبسبب المعاوقه زمانا آخر
فيستجمعهما واجدة المعاوقة ويختص باحدهما فاقدتها فان نفس الحركة
يختلف فى جميع الاحوال وانما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها و
كثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا
يلزم من ذلك المح المذكور والمص مهد للجواب عنه مقدمة وهى ان كل حركة
لا بد ان يكون على حد ما من السرعة او البطوء لانها لا محاله يكون على
مسافه وفى زمان فاذا فرض حركة اخرى تقطع تلك المسافة فى نصف
ذلك الزمان او فى ضعفه كانت اسرع او ابطاء من الاولى فان كانت
الحركة نفسانية اى صادرة عن شعور وارادة جاز ان يختلف بحسب النفس
حالها من السرعة والبطوء بان يتخيل ملائمة حدتها وينبعث عنها الميل

بحسب ذلك الحد فترتب عليه الحركه السريعه والبطيئه وان كانت طبيعيه
اوقسريه احتاجت فى تحديدها لما من السرعه والبطوء الى معاوق وذلك
لان الطبيعه لاتفاوت فيها ولاشعور بالملائمه وغيرها حتى يمكن استناد
الحدود المختلفه اليها فهى بحسب ذاتها تكاد تحصّل الحركة فى غير زمان
لوامكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحددها وكذلك القاسر
لاتفاوت فيه لان المفروض تحريكه بقوة واحدة وكذلك القابل للحركه اعنى
الجسم المتحرك لاتفاوت فيه لان المفروض اتحاده فلابد من شئ اخر
يعاوق المحرك فى تاثيره والالم يكن له مدخل فى اقتضاء حدود الحركه وذلك
المعاوق اما خارج عن المتحرك اوغير خارج عنه فالخارج هو قوام مافى
المسافة من الاجسام فبحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء يتفاوت
حدود الحركه سرعه وبطوء واما غير الخارج فهو لايمكن ان يعاوق الحركة
الطبيعيه لان ذات الشئ لايمكن ان يقتضى مايعاوقه عن اقتضائه وذلك
بل هو الذى يعاوق القسريه وهو الطبيعة والنفس اللتان هما مبداء
الميل الطبيعى فاذن يلزم من انتفاء هذين المعاوقين اعنى الخارجى والداخلى
على ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل
ذلك استدلت الحكماء باحوالها بين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق
خارجى فبينوا امتناع وجود الخلاو تارة على وجود معاوق داخلى فانما
ثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى الاجسام التى يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد
تلك المقدمه اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما انه لايمكن
ان تبقى الحركه بنفسها تستدعى شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطوء
شيئا آخر لما بينا ان الحركة تمتنع ان توجد الا على حدّ ما منهما فهى مفردة
غير موجودة وما لا وجود لها لايستدعى شيئا اصلا وثانيهما ان الحركة

بنفسها لايمكن ان تستدعى زمانا لها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطوء
فى زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع حركة اخرى فى نصف ذلك الزمان اوفى
ضعفه كانت لامحالة اسرع اوابطاء من المفروضة فكانت مع حد من السرعة
والبطوء حين فرضناها لامع حد منهما هف والحاصل ان المعترض يخص الدليل
باحدى الحركتين الطبيعية اوالقسرية ثم يدعى ان تينك الحركتين لما يكونان على
حد ما من السرعة والبطوء الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مفردة عن
المعاوق كان هذا فرضا للحركه مفردة عن السرعة والبطوء ثم يضم الى ذلك
ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لايستدعى شيئا لينتج
ان الحركة المفردة لاتستدعى شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركه
بنفسها تستدعى زمانا وبسبب المعاوق زمانا آخر معناه ان الحركه اذا لم
يكن مع المعاوق تستدعى زمانا وليس كذلك بل معناه ان الحركه مستقلة بنفسها
تستدعى زمانا اى من غير ان يكون للمعاوق مدخل فى ذلك الاستدعاء ثم
بانضمام المعاوقه اليها فى الاستدعاء يستدعى زمانا آخر وهذا المعنى لا
يقتضى ان يكون الحركه لامع المعاوق مستدعية لزمان والعجب منه
مع كونه علما فى التحقيق وعلما للتدقيق انه ابطل قول المعترض بالمعنى الذى
فهمه بمقدمات اكثرها فى محل المنع ولم انه يتنبه على انه مبنى الدليل و
بابطاله ينهدم بنيانه على ما من تقريره مشروحا واما الممنوع فهى قوله وكذلك
القاسر لاتفاوت فيه ان اراد ان تحريك القاسر فى الحركات الثلث المفروضه
فى الدليل المذكور لاتفاوت فيه فلو كان المحدد هو القاسر لزم ان لا يتفاوت
الحركة من جهة القاسر سرعة وبطوء فى تلك الصور الثلث فذلك هو مط
المعترض فانه يدعى ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق يقتضى قدرا

من الزمان وحدا من السرعة والبطوء فهو محفوظه فى الصور الثلث ولا

تفاوت فيه ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب
تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في ساير الحركات القسرية ايضا
فلو كان هو الحد لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوة اسراع او
ابطاء اصلا وظهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل للحركة اعني
الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر آخر يعاوق
المحرك في تاثيره والا لم تحد حال في اقتضاء حدود الحركة ايضا ثم فان ذلك
الامر الاخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ذلك الامر الآخر هو الميل قال
في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطوء والمراد
من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يختلفان بالاضافة العارضة فما هو سرعة للشيء بالقياس الى شيء هو
بعينه بطوء بالقياس الى شيء آخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية
وكانت الطبيعة التي هي مبداء الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة
جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة
معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت امرا آخر يشتد ويضعف بحسب
اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني التخلخل والتكاثف او الوضع اعني تداخل
الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وذلك الامر هو الميل وهذا الكلام صريح
في ان ما يحد حال الحركة من السرعة والبطوء هو الميل ولئن سلمنا ان ذلك الامر
الآخر يجب ان يكون معاوقا للمحرك في تاثيره فلا نم انه قوام ما في الحشا من الاجسام
لم لا يجوز ان يكون للمتحرك امر غير القوام كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانا
لو اخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم ارسلنا الحديد
فانه يتحرك بالطبع الى السفل وتعاوقه في الحركة قوة المقناطيس ويتبادر في الحركة
بحسب تباعده من المقناطيس فلو سلم فلا نم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق

الحركة الطبيعية قوله لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه
عن اقتضائه ذلك قلنا غير لازم وانما كان يلزم لو لم يتعدد غير الخارج
لكنه متعدد كالطبيعة والنفس فاحدهما يقتضي الحركة والاخر يعوقها كما
للطير اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير اليه فلا يتم الاستدلال بالحركة
الطبيعية على امتناع الخلا لان حاصله بعد التلخيص ان الحركة لا بد فيها من
معاوق يحدد حالها من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور فيها
المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارج ايضا وذلك ليتحقق
الخلا انتفى المعاوق بالكلية ويلزم من انتفائه انتفاء الحركة فهذا المنع يتوجه الى
المقدمة القائلة بان الحركة الطبيعية لا يتصور فيها المعاوق الغير الخارج
سلمنا ذلك لكن نقول احد المعاوقين كاف في تحديد حال الحركة من الا
سراع والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم معاوق
الخارجي اعني على امتناع الخلا لان المعاوق الداخلي فيه يحدد حال الحركة
من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله وكذلك القابل
اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض اتحاده وقد مر وكذا لا يصح
الاستدلال بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبداء الميل
الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني قوام ما في المسافة كاف في تحديد حال الحركة
وظ ان الاستدلال على هذا المط لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بطلان قوله
ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال كل من الحركتين تارة على امتناع الخلا و
تارة على وجود مبدا الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم
من زعم ان معناه ان الحركة بماهيتها يقتضي قدرا من الزمان فقال ان الجواب
الصحيح عن تجويز اقتضاء الحركة بنفسها من الزمان انه لا يجوز ان تقتضي
الحركة لذاتها زمانا معينا والا لما جاز وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان

اتمام

وسيوط لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان
ان نصف الحركة حركة بل الحركة من حيث هي حركة لا يستدعي الا زمانا ما
مطلقا ومسافة مطلقة واما المعين للزمان فهو الحد المعين من السرعة والبطؤ
وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في
الاستدلال وما يقع من ان هذا الجواب انما يتم لو بين ان لتلك الحركة جزءا
موجودا في الخارج وامكان انقسامها ولو بحسب الوهم لا يكفي في هذا المقصد
او بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان فرضناه انه يقتضيه مهية الحركة ممكن
بحسب نفس الامر وانى له بيان ذلك اى بيان امكان وقوعها الا بحسب التوهم
ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا الجواز ان يكون الزمان
الذي يقتضيه ماهية الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بالنسبة اليهما فكيف يقع الحركة
المحققة في جزء وهمي من الزمان مدفوع بان العقل يحكم بناء على نفي الجزء الذي فرضنا
انه يقتضيه ماهية الحركة زمان وظرف بحسب الجزء من اجزاء الحركة الواقعة
منه وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا
مسافة فيحكم بان مهية الحركة من حيث هي صالحة لان تقع في اي جزء كان من
الاجزاء المفروضة للزمان فلا يقتضي الحركة لذاتها قدرا معينا من الزمان بل
يقتضي مطلق الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما
مقصد للمتحرك الاينى الا ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه كما مر والجهة
مقصد المتحرك بالوصول اليها او القرب منها ولان كل واحد منهما مقصد للا
شارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة
طرف الامتداد الحاصل في ماخذ الاشارة وليست منقسمة في ماخذ الاشارة لما
من انها طرف الامتداد فيه اذ لا يكون منقسمة اصلا فيكون نقطة او يكون
منقسمة في امتداد آخر فيكون خطا او في امتدادين آخرين فيكون سطحا فقط

الامتداد بالنسبة الى الامتداد يسمى نهاية وطرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة
يسمى جهة فان قيل فالجهات على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح و
قائمة بالجسم فتتحرك بحركته فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها
او القرب منها لما ذكرته سابقا وايضا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل ايضا
متبدلتين اقول نعم لا يتصور حركة الجسم الى الجهات التي يكون قائمة به لتحركها
بحركته واما حركته الى الجهات تقوم بالجسم الآخر او حركة الجسم الآخر الى الجهات
تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في جهتي الفوق والسفل انما يلزم على تقدير
حركة الفلك المحدد لهما وخروجه عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا
فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما يتبدل بتبدله لانه هو المعين والمحدد
لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا استدار على نفسه صار ما يلي اقوى
جانبيه ما يلي اضعفهما فصار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع المقصودة
بالحركة فيها وبالاشارة اشارة الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا
ذا وضع بانها مقصودة بالحركة والاشارة الحسية والمعدوم لا يكون منتهى
الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي لا وضع له وقد عرفت بما مر
آنفا من الفرق بين المكان والجهة فساد قوله مقصودة بالحركة للحصول
فيها وان الصواب ان يقال وصولا اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق و
سفل وما عداهما غير متناه الجهة على قسمين قسم يتبدل بالفرض مثل اليمين
والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع وهو فوق
وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه
والجنوب يمينه والشمال يساره ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجهة
وصار قدامه خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق و
التحت فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر ما يلي راسه فوقا

وما رجله تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان
بالطبع لا يتغيران بالعرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف
الامتداد ويمكن ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون كل طرف
منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق وسبب الشهرة امران
عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جنبان عليهما اليدان
وظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا وما
يقابله يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار
يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن
عندهم سوى ما ذكر وتعقلوها مهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر
الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على ذلك
الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا
قوائم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن
بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما
الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد
العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي
يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل على الا
الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوائم فان العامة غافلون
عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات
على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض
في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية الفصل الثاني
في [illegible] هي الافلاك بما فيها من الكواكب وعنصرية هي العناصر بما
فيها من المواليد الثلثة اعني المعدنيات والنباتات والحيوانات اما الفلكية

فلكية

فالكلية

فالكلية منها يعني الافلاك التي ليست باجزاء لافلاك اخر تسعة واحد
منها غير مكوكب ولذلك يسمى بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي
عن النقوش محيط بالجميع ولذلك يسمى بفلك الافلاك وبالفلك الاعظم
وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب
المشهور وهذه الافلاك هي التي لم يجوزوا ان يكون الافلاك اقل منها
لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية السريعة
المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بنظر ادق ان جميع الثوابت
تتحرك بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها فلكا آخر
وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة ذوات حركات غريبة مختلفة
غير متشابهة بقياس بعضها الى بعض فاثبتوا لكل منها فلكا آخر فصارت
الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت
على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز لهم ان يكون الافلاك
ثمانية بان يستند الحركة اليومية الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان
يتصل بها نفس تحركها كما قال صاحب التحفة لما سمعت هذا منهم قلت
فيجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك
زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالسابعة
تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالحركة
السريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع
فاستحسن واثنى علي وتشتمل تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر جزئية
ينفصل اليها الافلاك الكلية على ما دلهم عليه ما شاهدوا من احوال
تلك الكواكب من السرعة والبطؤ والرجعة والاستقامة والاقامة والخسوف
والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة

الى سكان الاقاليم وغير ذلك حافظا كل منهما النظام المخصوص من عايدا كل حال الى حالها
بعينها ومما يقال ان اثبات الافلاك على الوجه المخصوص مبني على اصول فاسدة ما
خوذة من الفلاسفة من نفي القادر المختار وعدم تجويز الخرق والالتيام على الا
فلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف ولا يكون لها رجوع ولا انعطاف ولا و
قوف ولا اختلاف حال غيره بل يكون ابدا متحركة حركة بسيطة في الجهة التي يتحرك اليها الى
غير ذلك من المسائل الطبيعية والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت
لكون ادلتها مدخولة اذ لو لم يبتن على تلك الاصول نقول ان القادر المختار بحسب
ارادته يحرك تلك الافلاك على النظام المشاهد او نقول ان الكواكب يتحرك في الفلك
كالحيتان في الماء تسرع وتبطؤ وترجع وتقف وتقيم من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة
وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا اثبات اللزوم بناء على وجود لازمه
ولا يصح الا اذا علم المساواة وليست بمعلومة اذ لا ضرورة على امتناع ان يكون
تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس شيء ومنشاء عدم
الاطلاع على مسائل هذا الفن ودلائله فان اكثر مقدمات حدسية يجزم العقل بثبوتها
عند مشاهدة الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد او الاستعانة بالمقدمات
الهندسية التي لا يتطرق اليها شائبة اشتباه مثلا مشاهدة التشكلات البدرية
والهلالية على الوجه المرصود يوجب الجزم بان نور القمر مستفاد من الشمس
وان خسوف القمر انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر والكسوف انما
هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار مع القول بثبوت القادر المختار و
نفي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار وانتفاء تلك الاصول لا ينفيان
ان يكون على ما ذكر غاية الامر انما يجوز ان الاحتمالات الاخر مثلا على تقدير
ثبوت القادر المختار يجوز ان يسود القادر المختار بحسب ارادته وجه القمر
عند الخسوف من غير حيلولة الارض وكذا عند الكسوف وجه الشمس من غير

ولا برهان له

حيلولة القمر

حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود وينور وجه القمر على ما يشاهد من التشكلات
البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات
وساير احوالها يجوز ان يكون احد نصفي كل من النيرين مضيا والاخر مظلما
ويتحرك النيران على مركزيهما بحيث يصير وجهاهما المظلمان مواجهين
لنا في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض
على قدريهما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية
والهلالية لكنا نجزم مع قيام الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من
استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بحيلولة
الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في
جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم يصر اناسا
فضلاء المحققين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز
ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدا موجبا يجوز
ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيقتضي ظهور ذلك الامر الغريب
على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية
وغير ذلك مما هو مذكور في شبه القادحين في الضروريات والحاصل ان
المذكور في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما جرت
به العادات من عليهما فان تصدير المصنفين كتبهم بهما انما هو بطريق المتابعة
للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اثباته من غير ابتناء عليهما فان
المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا يتطرق اليها شائبة وبعضه مقدمات
حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو
الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس محدب الممثل على نقطة
مشتركة وكذا مقعره بمقعره ولا يستدل لهم غير ان الاولى ان يكون في الفلكيات

لسبب م

الممثل م

فضل لا يحتاج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة والعطارد والقمر
لان الترتيب والنظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا اكبر واعظم مدارا ابطا حركة
من الكواكب وان يكون الشمس واسطة في النظم والترتيب بمنزلة شمسة القلادة
بين ما يبعد عنها الابعاد الاربعة اعني التسديس والتربيع والتثليث والمقابلة و
بين ما لا يبعد عنها الا اقل الابعاد المذكورة اعني التسديس وبعضه مقدمات
يذكرونها على سبيل الترديد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة
والبطوء اما بناء اصل الخارج واما بناء على اصل التدوير من غير الجزم باحدهما ولكن
ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه يتوقف على تلك الاصول الفاسدة
فلا شك انه انما يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه
الذي ذكرنا اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن
ان يكون على الوجوه الاخر فلا يتصور التوقف قح وكفى بهم فضلا انهم تخيلوا
من الوجوه الممكنة ما ينضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها
بحيث يطابق الحس والعيان مطابقة يتحير فيها العقول والاذهان ومن
تامل في احوال الاظلال على سطوح الرخامات شهد ان هذا الشيء عجاب و
اثنى عليهم ثناء مستطابا تداوير وخارجة المراكز والجميع اربعة وعشرون اقول
وفيه نظر اما اولا فلانه صرح في ان الافلاك الجزئية انما يكون تداوير وخارجة
المراكز وهذا خطاء فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومائلا وهما فلكان
موافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى خمسة
وعشرين لان لكل من المتحيرة مع القمر تدويرا واحدا فالتداوير ستة ولكل من السبعة
فلك خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة
المراكز ثمانية وللقمر فلكان اخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك
الجزئية يصير ستة عشر وهي مع الافلاك الكلية التسعة يرتقي الى خمسة وعشرين

على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا براسه بل جعلوها مع المائل
فلكا واحدا يتعلق به نفس تحركه بحركة الجوزهر بين كانت تلك الكرة جزءا من
الفلك كالمتممات غير معدودة في عداد الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكرنا
اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول
من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك
عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فيلزم
الكرة بحواز بعد الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فيصير
عدد الافلاك الكلية عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه فهو من الافلاك الجزئية
ويلزم ما ذكرنا وتشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف وعشرين اي
اثنين وعشرين او خمسة وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا
وعرضا واما غير المرصودة من الثوابت فغير محصورة والكل اي الافلاك باسرها بسايط
والا لكانت اجزاؤها المختلفة الطبايع قابلة للانتقال الى احيازها الطبيعية
وما ذلك الا بالحركة المستقيمة فيلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك
وقد تبين في موضعه ان الجهة انما يتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان يكون
المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة
معا متالفا بعضها مع بعض حاصلة في احيازها الطبيعية اقول ولو سلم انها
قد خرجت حال التاليف عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها
الطبيعية مع احيازها التي فيها حال التاليف متساوية البعد عن مركز العالم و
ينتقل اليها بالحركة المستديرة لا بالحركة المستقيمة حتى لا يلزم تحدد الجهة قبلها
فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية
فان النقطة الحوالة من النار على الاستدارة مثلا متحركة حركة تخرجها عن مكانها
فيكون متحركا كذا بحركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي

المستقيمة

يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الحوالة وتطاير[ها]
فانها تسمى مستديرة لغة لا اصطلاحا اقول الفلك انما تحدد جهتي الفوق
والتحت دون ساير الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه القريب الى
الطبيعي على دايرة مركزها مراكز العالم فهو لم يتحرك الى جهتي الفوق والسفل لعدم
تحددهما فان سميتم تلك الحركة المستقيمة توجه المنع الى قولكم يلزم ان يكون
الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم انتقال الاجزاء الى احيازها
الطبيعية انما يكون بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم كم من
ذلك الا تحدد الجهة قبل حركة الاجزاء ولا استحالة في ذلك انما المحال ان
يتحدد الجهة قبل وجود الاجزاء اذ يلزم ح ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك
لا بالفلك على ان هذا الدليل قد اعترض عليه بانه على تقدير تمامه انما
يثبت بساطة الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون ساير الافلاك
كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات
الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات الاربع وان كان كل منها
منشاء للفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة
اظهر كما ان الانفعال في الاخيرتين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك
سميت الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين قالوا الفلك
لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا
فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا
الدليل لا يتاتى على تحديد الجهة يختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية و
للجهة العامة انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها ميل مستدير
فلا يكون فيها ميل مستقيم لتنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم
الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد

يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في
في الكرة وكما في العجلة فانها يتحرك على الاستقامة والاستدارة وليست حركة
الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها ويرد على
الوجهين انا لا نم ان الحرارة والبرودة يوجبان لمحلهما ميلا صاعدا وهابطا
مطلقا بل ذلك في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة
وبرودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل
فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا قد يتخلف
الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر
القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة
للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة
الفلك لا تقبلهما وان كانت مقتضيين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان
الفلك ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة
لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من
غير عايق هناك ح والتالي باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن
كرؤس الجبال الشاهقة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا
اذ يستحيل ان يسخن الشمس دون السموات التي هي غاية الحرارة مع انها
اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كالقطرة في بحر لجي والجواب
ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا تقبل مادة الفلك الا حرارة
ضعيفة من الحرارة فلا تؤثر حرارته في عالمنا ولئن سلمنا قوة حرارتها
قلنا اثر التسخين منها قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة
والشمس لا تسخن بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح
الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست اشعتها من اشياء صقيلة جدا او

الاشياء المنعكس اليها كما فى المرايا المحرقه وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة تقتضى
تسخينها وايضا كرة النار ثابتة عندهم ومحيطة لسائر العناصر فلو صح هذا الدليل
لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد يجاب عنه بان الطبيعه الزمهريرته يعاوقها
ولا يتصور معاوقتها الافلاك المسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما تحقق
فى مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس الان
الرطوبه كيفية يقتضى سهوله قبول الاشكال وتركه واليبوسه كيفية تقتضى
عسرهما ولا يتصور ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة
المستقيمه فى اجزاء القابل فوجود الرطوبة واليبوسه فى جسم يوجب صحة
الحركة المستقيمه عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب انكم قد عرفتم
المنوع ايضا ولوازمها اى خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفه والثقل و
التخلخل والتكاثف الا لزم قبولها للحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالى
كما مر شفافة لانها لا يحجب عن ابصارنا ما وراءها من الكواكب هذا انما يتم فى غير
الفلك الاطلس واما العناصر البسيطة فاربعة كرة النار والهواء عطف على كرة
لا على النار وكذا قوله والماء والارض اشارة الى ان تلك العناصر الاربعة
وان كان مقتضى طبايعها الكروية لكن غير النار قد خرجت عن مقتضى
طبايعها اما الارض والماء فذاك فيهما ظ واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة
اليه يخرجه عن الكروية ولا يخرج النار عنها الا انها قوية على احالة ما يصل اليها
بالتسخين واستفيد عددها من ازدواجات الكيفيات الفعلية وجدوا
العناصر لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يجدوا ما اشتمل على
واحدة منها فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثه لما بين الحرارة والبرودة
وبين رطوبه واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات
الاربع فى كل بسيط عنصرى فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين

الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة
والرطوبة هو الماء وبين البرودة

واليبوسه هو الارض وكلامهم فى هذا المقام مبنى على الظن الذى هو اعتبار
احوال الاجسام التى تحتنا بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها بالاستقراء لا
على البيانات القياسيه وضبط الاحتمالات العقلية فان ذلك مما لا
سبيل اليه ههنا قال الامام من حاول حصر البسائط بتقسيم عقلى
فقد حاول ما لا يمكن الوفاء به نعم الناس لما بحثوا بطريق التركيب و
التحليل وجدوا تركيب الكائنات مبتديا من هذه الاربعه وتحليلها منتهيا
اليها ثم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة عن تركيب اجسام اخر ولا منحلة
اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هى هذه الاربعه انتهى كلامه فلا
يرد عليهم انه يجوز ان يكون فيما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات
الاربعة او مشتمل على واحدة منها فقط وما يقال من انكم ان اردتم بهذه
الكيفيات التى تستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هى فى نهاية
الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست فى الغاية وان
اردتم ما هو اعم من الشديد وغيره فلا شك ان للمتوسط بين غاية
الحرارة والمعتدلة منها حدود لا نهاية لها فان اثبتم لكل حد عنصرا يقتضيه
بطبعه زادت العناصر على الاربعة والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول انما يلزم
ان لو اثبتوا البعض الحدود عنصرا دون بعض اما اذا اثبتوا الجميع الحدود عنصرا
واحدا فلا يلزم ذلك ولا زيادة العناصر على الاربعة لا يقال فيكون فعل
طبيعة عنصر الحد فى مادته مختلفا غير متشابه وهم قد صرحوا بان البسيط
يجب ان يكون فعل طبيعته فى مادته متشابها غير مختلف لانا نقول
هم صرحوا ايضا بان الفعل المتشابه ليس معناه ان لا يختلف حال
الفعل اصلا معناه ان يكون من نوع واحد وكل منها ينقلب الى الملاصق والى الغير

بوسط او وسايط اى كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى ما يجاوره
كما ينقلب النار هواء او بالعكس والهواء ماء او بالعكس والماء ارضا وبالعكس
وهى ست صور لا يزيد عليها الا انقلاب الى الملاصق المجاور وقد ينقلب
الى ما يجاوره اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء وبالعكس والهواء ارضا
وبالعكس وهى اربع صور لا يزيد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط
واحد واما بوسائط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهما صورتان
لغيره فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة فى الثلثة الباقية
والذى يدل على هذه الانقلابات التجربة والعيان واما انقلاب النار
هواء فان النار المنفصلة من الشعلة لو بقيت لرؤيت ولاحرقت ما
يقابلها على بعض الجوانب فاذن انقلبت هواء واما انقلاب الهواء نارا
فعند الحاح النفخ على الكير وسد الطرق التى تدخل منها الهواء الجديد
ومن قال جاز ان يحصل لذلك الهواء سخونة قوية تعمل عمل النار
من الاحراق كما ان السموم وهى ريح فى غاية السخونة ينضج بدن الحيوان
بلا نار فقد كابر فيما يجزم به العقل بالمشاهدة اذ قد يحدث هناك نار
يلين به الحديد واما انقلاب الهواء ماء فلان الطاس المكبوب على الجمد
تركبه قطرات الماء كلما تنحيها حدثت مرة بعد اخرى فتلك القطرات
لا تخرج عن اقسام ثلثة اما ان يكون من داخل الطاس فهو على سبيل الترشح
وليس كذلك لان الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان
من الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ فى تلك المسام الضيقة
واما ان يكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء المطيف
بالطاس اليها فذلك هو المطلوب واما بان يكون هناك اجزاء مائية موجودة
فى الهواء المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات

فانه

تنحيها من التنحية

فانه زعم ان فى الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة
الهواء اياها لم يتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف
بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما فى الصيف فان حرارة الهواء يبخرها
وتصعدها وعلى تقدير بقاء شىء من تلك الاجزاء يلزم احد الثلثة اما نفادها
واما تناقصها واما تراخى ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان
تلك الاجزاء اما على قرب من الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه
فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها فى مرة واحدة او ينزل شىء فشىء على
التساوى فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواتر نزولها بعد التنحية مرة بعد
مرة اخرى مع بقاء الاناء بحالة الاولى او على التناقص فيلزم تناقصها
وان كانت على بعد منه يلزم تراخى الازمنة لبعد المسافة واعترض على ذلك
اولا بانه يجوز ان يلحق تلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة
دائما فتجاور الاناء دائما فلا يلزم شىء من تلك الامور الثلثة وثانيا بانه يجوز
ان يتحرك الابعد بالامكان الاقرب فى زمان حركته الى الاناء مثلا اذا تحرك الى
الاناء ما كان على بعد ربع الذراع منه تحرك الذى على بعد نصف ذراع منه
الى مكانه ما كان على بعد الربع وهكذا فلا نفد ولا تناقص ولا تراخى ازمنة
الحصول وثالثا النقض بوجهين الاول انه ان كانت برودة الاناء مقتضية
لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء المحيط بذلك الهواء
الى ان يجرى الماء جريانا صالحا والمشاهدة تكذبه والثانى انه لو كان برودة
الاناء سببا لانقلاب الهواء لوجب ان يركب الندى جميع سطح الاناء بلا فرجة
لان جميعه فى غاية البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات
بعضها ببعض وليس كذلك بل الراكب على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحبات
متفرقة واجيب عن الاول بان حجم الاناء لصلابته يعسر تكيفه بالكيفيات

انقطا

الغريبة وعند تكيفه بكيفه يشتد تكيفها ويحفظها بطيئا ولذلك ربما يوجد
الاولى الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فلان
المذكورة لشدة برده يفسد الهواء المحيط به والماء لضعف برده وسرعة تكيفه
بالكيفية الغريبة يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا فلا يتيسد الهواء ما
دام على سطح الاناء ثم اعلم انه اما اذا انحى عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فنا
وعن الثاني بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى
الماء احالة كل جزء منه بالملاصقة لجواز ان يكون للجزء المحيل شرط لا يوجد في
كل جزء وان لم نعلمه وايضا قد يكون صحو في قلل الجبال فيقرب الصر هواءها فيجد
سحابا لم ينسق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم يرى ذلك السحاب
يهبط ثلجا ثم يصحى ثم يعود والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان و
طوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض ايضا
على ذلك بان تبريد الاناء للهواء ليس باعظم من تبريد الارض الجمدية اياه في
ضميم الشتاء بل في مواضع التي تحتجب الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي
انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء للبرودة فبعد نزول
الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فان
يلزم ان يستمر المطر الثلج الى ان يتغير الفصل والهواء واجيب عنه بانه يجوز
ان يكون ذلك لعدم شرط او وجود مانع لم نعلمها بالتفصيل على ما مر آنفا
في جواب النقض الثاني واما انقلاب الماء هواء فعند تحلل الابخرة بحيث
يتلطف بالكلية كما يشاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا
فعند انعقاد المياه الجارية التي تشرب بحيث يصير حجارة صلبة واما انقلاب
الارض ماء فعندما تحلل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك
اصحاب الحيل ولما تبين امكان الانقلابات بغير الوسط يعلم امكان الانقلابات

والاكسير

بوسط

النار التي عندنا مركبة

بوسط او وسايط فالنار حارة لان النار التي عندنا مع مخالطتها عما
يتكيف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى
والمناقشة فيه بانه يجوز ان يكون النار التي عند الفلك مخالفة بالنوع
للنار التي عندنا فلا يلزم الاشتراك في اللوازم او يكون الحرارة المحسوسة
في هذه النار ناشية من خصوصية التركيب لا من الجزء الناري فيه بعيد
عن الانصاف يابسة لانها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها
واعترض عليه بانه يجوز ان يكون افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت في جسم
مركب يصعد اجزاؤه اللطيفة فيبقى اجزاؤه الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت
كالحطب الرطب رطبة لكانت استحالة الاجسام الرطبة اسرع من استحالة
الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق
في الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس بشهادة
التجربة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون عسر استحالة الرطب اليها بسبب
المائية التي في الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا كان الرطب حارا كالدهن
يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة يقتضي عسر استحالته
اليها ففي اليابس يبوسة يقتضي ايضا عسر استحالته اليها فيلزم ان لا يكون
الحطب اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد بخلاف
ذلك وقيل انها رطبة لانها سهلة القبول للتشكل واعترض عليه بان النار التي
عندنا كك ولعله بسبب مخالطة الهواء فالدليل على ان النار التي عند الفلك
كك لا يتم والفرق بين المناقشتين ان احديهما تجويز كون الحرارة في النار التي لدينا
لاجل المخالطة بالهواء الذي هو خارج وثانيتهما تجويز كون الرطوبة المحسوسة
فيها لاجل المخالطة مع الهواء الذي هو رطب حيث عد الاول خروجا عن الا
نصاف دون الثانية لانا نقول المخالفتان في الكيفية اذا اختلطا ينكسر كل من

من الكيفيتين ويحصل للمركب كيفية بينهما فى الشدة والضعف فاذا كانت الحرارة
فى النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها اضعف من حرارة الهواء
لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة للنار بسبب مخالطة الهواء فلا
شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف فيجب ان يكون لاجل المخالطة و
استدل الشيخ فى الاشارات على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقتها السخونة
تكون منها اجسام صلبه ارضية تقذفها السحاب الصاعق واعترض عليه
بانه قال ايضا ان الصاعقة يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة من الارض
المحتبسة فى السحاب وهذا اظهر قوليه وايده بما حكاه من ان الصواعق الحديد
تارة والنحاس تارة والحجر تارة فدل على ان مادتها الابخرة والادخنة الشبيهه
بموادهذه الاجسام فى معادنها شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن
النفوذ فيه نص على ذلك الشيخ فى الشفاء فتفسيره بما لا لون له ولا ضوء
لان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه والشعاع يقتضى
ظهور كل جسم كثيف ورؤيته والاول هو شعاع النير والثانى هو شعاع
البصر يعنى ان النار المحرقة التى هى كرة مماسة لمقعر فلك القمر شفافة لانها
لا يستر ماوراءها من الكواكب واما النار المضيئة التى تلينا فقد نص الشيخ فى الشفاء
على انها ليست بشفافة لانها يحجب ماوراءها عن الابصار وما ذلك الا
لانها يمنع نفوذ الشعاع البصرى فيه ولانها تقع منها ظل كما فى اظلال المصباح
عن مصباح اخر وذلك لانه يمنع نفوذ الشعاع المصباحى وقد عرفت ان ما يمنع
نفوذ الشعاع فيه ليس بشفاف فان تحقق ان فى اصول الشعل يوجد نار
صرفة لقوتها وتمكنها من احالة ما يخالطها فهى ايضا تكون شفافة لانها
لا يقع لها ظل ولا يكون لها ضوء يمنع عن رؤية ماوراءها قال الشيخ فى الاشارات
اصول الشعل حيث النار قوية هى شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها

ظل عن

ظل عن مصباح آخر متحركة بالطبيعة لحركة الفلك بدلالة حركة ذوات
الاذناب فانه قد ظهر فى سنة سبع وثلثين وثمانمائه هجرية والشمس فى
اوائل الميزان ذوات ذنب بقرب اكليل الشمالى كانت تطلع وتغيب معه
لا تفارقه ثم بعد مدة ظهر ان لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق
والشمال وكانت يصغر جرمها ويضعف ضوءها بالتدريج حتى انمحت بعد
ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل الشمالى من الجهة المذكورة قدر
ربع وفيما شاهدنا دلالة ظاهرة على ان كرة الاثير يتحرك بالحركة اليومية
وما قيل من انه لو كان كذلك كانت حركة ذوات الاذناب على موازات المعدل
لكنها ليست كذلك بل تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب منه اقول ليس
بشئ لانها على ما شاهدنا انما يتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك يتحرك
بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال عن المعدل وتارة الى الجنوب
منه والاستدلال بان السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار فاذا تحرك فلك
بحركة القمر تحرك المتمكن فيه بالعرض كحركة جالس السفينة يتحرك بحركة مكانه
بطل والا لزم ان يتحرك ساير العناصر ايضا والتشبيه بجالس السفينه و
وهم لان ذلك فى الحركة المستقيمة وكلامنا فى المستديرة لها طبقة واحدة
اذ ما يخالط منها الهواء عرفها من طبقات الهواء وقوية على احالة المركب
اليها قيل يقتضى صورة بعض المركبات ان لا ينفعل بتاثير النار كما يروى
عن الحيوان الذى يسمونه بسمندر فلا يتم ما ذكره كليا والهواء حار لان
لان الماء بالتسخين يصير هواء او الهواء المجاور لابداننا انما يحس برودته
لانه ممتزج بالابخرة اختلطت به من الماء رطب بشهادة الحس شفاف اذ
لا يمنع نفوذ الشعاع فيه له اربع طبقات الاولى ما يمتزج منه مع النار و
هى التى يتلاشى فيه الادخنه المرتفعه من السفل ويتكون منها الكواكب

ذوات الاذناب والنيازك وما يشبههما من الاعمدة ونحوها الثانية
الهواء الغالب وهى التى تحدث فيها الشهب الثالثة تحدث الهواء البارد
لما يخالطها من الابخرة المائية ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من
وجه الارض وتسمى طبقة زمهريرية وهى منشاء السحب والصواعق و
الرعد والبرق والرابع الهواء الكثيف المجاور للارض والماء الذى يصل
اليه اثر شعاع الشمس المنعكس فلا يبقى على صرافة برودته التى اكتسبها من
مخالطة الابخرة والماء باردة رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ
الشعاع فيه وما قيل من انه مرئى فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا تنافى بينهما
كما فى الزجاج محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا له طبقة واحدة والارض
باردة لانها لو خليت وطبعها ولم تسخن بسبب غريب يظهر عنها برد محسوس
وفيه نظر لانه لا دليل لهم على الخلية والتجربة لا تفى بذلك اذ لا يعلم خلو الارض
فى زمان من الازمنة عما يبردها وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انها
كثيفة وذلك الا لبرودتها بل هى ابرد من الماء لانها اكثف منه الا ان الاحساس
ببرودة الماء اشد من ذلك لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء
كما ان النار اسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس
اشد واقوى الا يرى ان من امر يده على النار بسرعة سلمت وان امرها على
النحاس المذاب احترقت مدفوع بانه يجوز ان يكون كثافتها لبوستها
يابسة بشهادة الحس ساكنة فى الوسط اما انها فى وسط العالم اى مركز
حجمها منطبق على مركز العالم فلا نخساف القمر فى مقاطراته الحقيقية للشمس والا
لو تحركت فاما ان يتحرك عن الوسط او الى الوسط او على الوسط فان كان
الاول والثانى لزم ان يتحرك عن عدم انخساف القمر فى مقاطراته الحقيقية للشمس
والتالى باطل وان كان الثالث يلزم ان يتحرك بالاستدارة لما فيه مبداء

اكتبها رر

ميل مستقيم وقد يثبت امتناعه والثانى يلزم ان ترى حركة المرمى الى جهة
حركتها ابطا من حركة ذلك المرمى بعينه بتلك القوة بعينها اذا رمى
الى خلاف جهتها وذلك اذا كان حركة المرمى اسرع من حركتها واما اذا تساويا
لزم ان لا يحس بحركة المرمى اذا توافقتا فى الجهة ويحس بحركة سريعة اذا
تخالفتا واذا كانت حركته ابطا من حركتها لزم ان يحس حركة المرمى الى خلاف
جهة حركتها اذا رمى اليها فاذا فرض شخصان متساويان فى القوة قد رميا
حجرين متساويين احدهما الى جهة حركتها والاخر الى خلافها لزم ان يرى
حركتها الحجرين كليهما الى جهة واحدة مختلفين بالسرعة والبطوء والتالى
باسرها باطل فان قيل ما ذكرتم انما يلزم لو لم يشايعها الهواء فى حركتها كما
يشايع الاثير الفلك قلت يلزم ح ان لا يقع الحجران المختلفان فى الصغر
والكبر المرميان من الهواء فى سمت خط واحد على الارض كخط من خطوط
انصاف النهار على ذلك الخط لان تحريك الهواء للكبير يكون اقل من تحريكه
للصغير فظهر بطلان ما ذهب اليه قوم من الاوائل من ان للارض حركة وضعية
من المغرب الى المشرق وانما ذهبوا الى هذا القول لانهم لما راوا للكواكب
حركات بطيئة الى المشرق وحركة سريعة الى المغرب واستحال عندهم
كون الجسم الواحد متحركا دفعة الى جهتين ولم يعلموا ان ذلك انما جاز
اذا كانت احديهما بالعرض ولم يمكنهم اسناد الحركة البطيئة الى الارض لاختلافها
فاسندوا الحركة السريعة اليومية اليها وزعموا انها المتحركة بهذه الحركة
وبسببها يرى الكواكب طالعة وغاربة كما ان السفينة فى الماء متحركة والشط
ساكن وان كنا نتخيل حركة الشط الى الجانب الذى اليه يتحرك السفينة
ولو الجواب عن الوجه الاول انه لم يثبت امتناع الحركة المستديرة عليها
فيه مبداء ميل مستقيم وعن الثانى ان المراد بمشايعة الهواء هى مشايعة

ويان

المضادة للجانب م

شفافية

الشمس

اسطقسات

اسطقسات من حيث انها يتحلل اليها المركبات تسمى

مع جميع ما فيه حجرا كان او غيره صغيرا كان او كبيرا او ح لا يلزم من المفاسد
اقول الحكم بتشفيف الارض يوجب الحكم بان لا يقع خسوف اصلا اذ لو كان
ينفذ شعاع في الارض فاي شي يحجب نوره عن القمر ولعله من قبيل طغيان القلم
وتغيير الشفاف بما لا لون له ولا ضوء مما لا يساعده الاصطلاح كما يعلم
من عدم تصريحاتهم والاستعمالات فهم يظهر لمن تتبع كتب الحكمة سيما كتب ... ولا اللغة
قال صاحب الصحاح شف عليه ثوبه يشف شفوفا وشفيفا واليه عن الكسائي
اي رق حتى يرى ما خلفه وثوب شف وشفيف اي رقيق وشف جسمه
يشف شفوفا واي نحل وضعف لها ثلثة طبقات الاولى الارض المخالطة
بغيرها التي يتولد فيها الجبال والمعادن ومن كثيرها النباتات والحيوانات
الثانية الطبقة الطينية الثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز واما الكل
فهذه الاربعة اقسام سطقسات لما بين هذه الاربعة من حيث انها تتركب منها المركبات
تسمى عناصر ومن حيث انها تحصل بتضيعها عالم الكون والفساد تسمى اركانا
ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون والفساد والدليل على
كون تلك الاربعة اسطقسات للمركبات انها اذا حللت بالقرع والانبيق ظهر منها
هناك اجزاء ارضية ومائية وهوائية بخارية واما النارية فلا بد منها
للطبخ والنضج وقيل النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنفك عن الاثير الا باطفاء
ولا كاسر هناك ولا تتكون من غيرها لان استعداد الجزء المخلوط لغير النار لقبول
الصورة النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها لان استعداده لقبول
صورة ما اختلط به اقوى بسبب اكتسابه كيفية المخلوط بسبب المجاورة و
ايضا النار اذا اختلطت بما يغمرها من الاجزاء الارضية والمائية فانها تنطفي بسرعة
فلا تبقى نارا والجواب عن الاول ان المعد النارية اقوى وايضا منقوض بوجود
النار وعن الثاني ان حافظ التركيب يحفظها عن الانطفاء وهي ...

عند تفاعل بعضها في بعض يعني ان المركبات حادثة لانها انما تحصل
باجتماع العناصر وتفاعلها المقتضي لاستحالتها في كيفياتها المتضادة وذلك
لا يتم الا بالحركة فيكون وجوداتها مسبوقة بالحركة فيكون مسبوقة
بالزمان فيكون حادثة وما ذكره ظ لكنه انما يفيد حدوث المركبات
باشخاصها واما انواعها المحفوظة بتعاقب الاشخاص فيجوز ان يكون
قديمة قال الحكماء الانواع المتوالدة يجب ان يكون قديمة واما المتولدة
فمحتملة للامرين ثم ان تفاعل العناصر بعضها في بعض لا يخرج بحسب
التقسيم العقلي على ستة احتمالات لان في كل عنصر مادة وصورة وكيفية
وكل منها اما فاعل او منفعل ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة
لان شانها القبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان يكون الصورة
هي المنفعلة لان شانها الفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من
الاحتمالات الا اربعة وهي ما يكون المنفعل فيها اما المادة او الكيفية والفاعل
فيها اما الصورة او الكيفية لكن الصورة ليست بفاعلة لان الماء الحار اذا امتزج
بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة بينهما
وليس هناك صورة مسخنة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان
يكون المنفعل ايضا هو الكيفية لان انفعال الكيفيتين المتضادتين اعني انكسارهما
بهما اما معا او على التعاقب فان حصل الانكساران معا والعلة واجبة الحصول
مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على صرافتهما عند حصول
انكساريهما وهو مح وان كان انكسار احديهما مقدما على انكسار الاخرى لزم
ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا بط فيفعل الكيفية في المادة
فيكسر صرافة كيفيتها فيحصل كيفية متشابهة في الكل متوسطة هي المزاج ومعنى
تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في جزء من اجزاء الممتزج يماثل الحاصل

حل

في الجزء الآخر اى يساويه في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى
ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي
والارضي ومعنى توسطها ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما يقابلها
بهما بمعنى ان يستسخن بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا
في الرطوبة واليبوسة واعترض عليه اما اولا فبانه يجوز ان يكون الفاعل هو
الصورة لا الكيفية قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت برودته
وليس هناك صورة مسخنة قلنا ممنوع فان صورة الماء هناك تفعل فعلين
متقابلين اعني التسخين والتبريد بتوسط كيفيتين متقابلتين اعني البرودة
الذاتية والحرارة العارضة فان صورة كل عنصر يفعل في مادتها بالذات وفي غيرها
بواسطة الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا فبان
انفعال المادة ليس الا استحالتها في كيفيتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية
كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية
الكيفية باقيا بحاله وقد يورد هذا بعبارة اخرى فيقال انفعال مادة احدهما
عن كيفية الاخرى ليس الا انكسارها بكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام
الكيفية الصرفة التي للمادة المنفعلة ثم نقول فعل كل كيفية في مادة الكيفية
الاخرى اما حال فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم
مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى
بعد انعدامها مؤثرة في المادة الاولى واما بعد فعل الاخرى فيلزم ان يكون
الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى فذهب بعضهم الى ان
التحقيق ههنا ان يلتزم جواز كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهة
المادة المنفعلة ولا يخفى سخافة هذا المذهب لان القوة انما تفعل بكيفيتها
فهي لا تفعل ما لم يكن كيفيتها غالبة فلو توقف كون الكيفية غالبة على كون الصورة

فاعلة

فاعلة لزم الدور واين انكسار الكيفية ومغلوبيتها على ما يظهر من تغير العبارة
عبارة عن انعدام تلك الكيفية وحدوث كيفية اخرى في المادة اضعف منها
فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب آخرون الى
ان الحق انه ليس فعل ولا انفعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة
كيفيتها متصغرة متماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة ووجود
كيفية اخرى متوسطة بينها فائضة من المبدأ على تلك العناصر ويقال ان
الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها والكيفية المقارنة للصورة
الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تأثير العلة في معلولها المتوقف
على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تأثير الصورة
في تلك المواد فاندفع الالزام بكون الكاسر منكسرا او المنكسر كاسرا او
كون المعدوم مؤثرا ورد الاول بان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت
كيفياتها الصرفة بلا فعل وانفعال يكون متفاوتة في الاستعداد فكيف
تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل والثاني بان اعداد كل كيفية لمادة
الاخرى لا يتصور الا باحالتها في كيفياتها فيستحيل الى كيفية قريبة من الكيفية
المعدة فينتقل الكلام الى الاعداد فيعود تلك الاقسام والالزام وذهب
بعض المحققين الى ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة
الكيفية فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة
فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة بل يحصل
ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد تكسر سورة
برودتها بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد
الحرارة فانه يكسر سورة حرارتها قال واذا كان كذلك فلا مانع من استناد
التفاعل الى الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكر من الحجج على كل

واحد من شقي الترديد اما عن الاول وهو ان يكون الانكسار ان معا فلانه
لا يمتنع بقاء الكاسرين حال حصول الانكسارين لان الكاسر لسورة
الحرارة الماء نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال الانكسار الا
الانكسار وبعده ضرورة ان هذه الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج
واما عن القسم الثاني فلانه لا يمكن ان يبقى يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه
قد ثبت ان الكيفية المنكسرة السورة قد يكسر سورة ضدها على ما بيناه من الاشتهار
اقول لا يخفى على المتأمل العارف بمعنى انكسار سورة الكيفية للشيء فان معناه
ان يستحيل ذلك الشيء من كيفية اقوى الى كيفية اضعف وحقيقة ذلك
ان ينعدم عنه الكيفية القوية ويحدث له الكيفية الضعيفة ان الحرارة لازمه
منه فعلى فان الانكسارين ان كانا معا لزم ان يكون الكيفيات الكاسرتان مو
جودتين حال وجود الانكسارين ضرورة وجود المؤثر حال وجود الاثر
معدومتين ايضا في تلك الحال تحقيقا لمعنى الانكسار وان كان احد الانكسارين
متقدما على الآخر لزم ان يعود الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد
انعدامها لتصير كاسرة من غير سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان الكاسر
سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على انكسار سورة حرارة النار لزم
ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء وتحدث برودة اخرى اضعف منها
ثم انكسار سورة حرارة النار بعد ذلك لا يتصور الا بان يعود تلك البرودة
الشديدة التي انعدمت من الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب
ههنا يقتضي لعودها ولا يجوز ان يكون الصورة النوعية للماء مقتضية
لذلك والا لما انعدمت مع وجودها الا ان يقال الحرارة الكاسرة تمنعها عن مقتضاها
لانا نقول فح يلزم الدور لان البرودة الزائلة لا تعود الا بعد زوال الحرارة
المانعة ولا يزول الحرارة الا بعد عود البرودة الزائلة فان قيل ما ذكرتم انما

الاستشهاد حو

انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة الزائلة اما اذا كان
الكاسر لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا قلنا من المستحيل ان لا تكسر
سورة الحرارة البرودة الشديدة وتكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صور
البسائط اشارة الى بطلان مذهب اخترعه جمع في زمان قريب من زمان
الشيخ قال في آخر طبيعيات الشفا لكن قوما قد اخترعوا في قريب زماننا
هذا امرا غريبا قالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض
تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة
ويلبس صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم
من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها صورة
صورة اخرى من النوعيات واحتج على فساد هذا المذهب بانه لا امتزاج ح بل هو
فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها واعترض عليه
بانه قد يلتزم هذا القائل ان الموجود في جميع الامتزاجات بين المحققين
المستبعة لصور المركبات كون وفساد لصور الممتزجات وان ليس هناك
استحالة الكيفيات وتوسط بينهما مع بقاء صور الممتزجات على ما ذكرتم
اذ لم ينهض دليل على بطلانه واعلم ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة
فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا
مبني على القول بالكون والفساد فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات
لا تهبط عن الاثير بل تكون هناك وكان من المتقدمين من ينكرهما معا
كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير
في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شيء منها
صرفة بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن سائر الطبايع النوعية كا
للحم والعظم والعصب والعنب والتمر والعسل وغير ذلك وانما تسمى بالغالب

ملح

خاصه صح

المستبعة

الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها
فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غائبا عنه لا على انه حدث بل على
انه برز ويكون فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغائبا بعد ما
كان غالبا وظاهرا وبازائهم قوم زعموا ان الخلط ليس على سبيل البروز بل على
سبيل النفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية
فيه من النار المجاورة له وللمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان
الماء مثلا لم يستحيل حارا لكن الحار نارية تخالطه ويفترقان في ان احدهما
يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من
خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شيء لا عن شيء وامتناع
صيرورة شيء شيئا آخر والشيخ لما فرغ من تعريف المزاج اشتغل بالتنبيه
على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما و
احتج على فساد المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة
الغضا وتبقى في ظاهر جمرها وباطنها لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في
باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها لو لم يكن في الغضاء الا النارية الباقية
بعد التجمير وذهاب الشعل لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا
لا يبرزه الرض والتسحيق ولا يدركها باللمس والنظر فكيف يمكن ان تصدق
بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حال الاشتعال مع هذه الباقية
وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج
موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر
عن النفوذ فيه والاحساس لها في باطنه ولعترض عليه الامام بان
حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها
مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هاهنا

مثله

مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها
عنه بالخاصية قلنا كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا
ما قاله الاطباء واجاب عنه المص بان الاجزاء النارية التي في الفرفيون
انما لا يظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا
مذهبهم والالزمهم ما مر وعلى بطلان المذهب الثاني بخمسة امور من
المشاهدات الاول ان السخونة تحدث عن الحركة العنيفة فيما يجب
عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول نارية غريبة يمكن
نفوذها في المتسخن كالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة
عنيفة كخشبتين يماستين بالسبين يابستين فان المحكوك منهما يحمى بحيث يحترق من
نار فيه وهو مما يغلب عليه الارضية وكالمتخلخل وهو الذي يجعل قوامه با
لقسر رقيقا كهواء باكحاح النفخ فيه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه
يتسخن لا محالة لان الحركة الشديدة بالمقتضية لرقة القوام وتخلخل يقتضي
السخونة ايضا وكالمخضخض وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك
تحريكا شديدا فانه يتسخن ايضا الثاني ان المائعين المتشابهين اذا سخنا
في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي
مشتمل على المسامات الضيقة كالخزف فلو كان التسخين بنفوذ النار ونحوها
في المائع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ
فيه دون الآخر وليس الامر كذلك الثالث ان الاناء المصموم المصدور
يجب على تقدير هذا المذهب ان يمتنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع
دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء يعتد به منه اذ التداخل محال وليس
كذلك الرابع القماقم الصياحة اذا ملئت ماء وسد راسها سدا محكما و
ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثره نارا او بخارا

صبحة عظيمة هائلة ينفرعنها الدواب فحدوث السخونة والنار داخلها
مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون
وبهذا ان الاستدلال مرجعهما واحد الخامس ان الجمد يبرد ما يوضع فوقه
والاجزاء النارية لا يصعد بالطبع بل ينزل ولا قاسر هنالك فاذن هو الاستحالة
ثم تختلف الامزجه فى الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال فالاول
ان العناصر المتعددة اذا تصغرت وتماست وامتزجت وتفاعلت بكيفياتها
واستقرت على كيفية وحدانية صارت واحدة من هذه الجهة مناسبة للمبداء
الذى هو واحد الذات فاستحقت لاستعدادها ومناسبتها ان يفيض
منه عليها ما يحفظ تركيبها ويقسرها على الاجتماع هيئة ولولاه لتداعت
سريعا الى الافتراق بمقتضى طباعها ثم ان تصغر العناصر وامتزاجها على مراتب
متفاوتة وبذلك يتفاوت حال الامزجه بالقرب والبعد مقيسة الى الا
عتدال فيتفاوت محالها فى الاستعداد والوحدة الموجبة للمناسبة
فيتفاوت الصور الفائضة عليها كمالا ونقصانا ولما كانت المركب العنصرى
بعيد المزاج عن الاعتدال ضعيف الوحدة استحق صورة ناقصة قليلة الاثر
بعيد المناسبة ولما كان النباتى اقرب منه الى الاعتدال والوحدة استحق
صورة اكمل واكثر اثارا والحيوان اقرب الى الاعتدال والوحدة من النباتى
فاستحق صورة اشرف واشبه بالمبداء الفياض مع عدم تناهيها بحسب التشخص
يعنى ان اشخاص الامزجة غير متناهية لان التراكيب الممكنة من العناصر الاربعة
غير متناهية ويكون بحسب كل تركيب مزاج وان كان لكل نوع من المركبات مزاج ذو
عرض له طرفا افراط وتفريط اذا خرج عنهما لم يكن ذلك النوع يعنى ان كل نوع
له مزاج يناسب اثاره وخواصه المطلوبة منه لكن ليس لهذا المزاج حد معين
لا يتجاوزه الى جانبيه اذ ليس افراد نوع واحد كالانسان مثلا على امزجة

بقسرها

بلغ

متساوية

متساوية فى الحرارة وساير الكيفيات المتقابلة كيف والشخص الواحد يتفاوت
مزاجه فى الكيفيات المتقابلة بحسب اسنانه المختلفة بل لكل نوع من المركبات
له مزاج محصور بين طرفى الحرارة افراط وتفريط اذا جاوزهما هلك لكن ذلك
المزاج الواقع بين الطرفين يشتمل على ما لا يتناهى من الامزجه وبهذا الاعتبار
يتوهم بين الطرفين امتداد يسمى عرض المزاج النوعى فمزاج الانسان مثلا
يحتمل زيادة الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه فاذا جاوز ذلك الحد من الحرارة
لم يكن مزاج الانسان بل ربما كان مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فاذا حصل
ذلك المزاج للانسان هلك وكذا يحتمل نقصان الحرارة الى حد معين لا يتجاوزه
فاذا جاوزه لم يكن مزاجه بل ربما كان مزاج نوع آخر كالثعلب مثلا فاذا حصل
ذلك المزاج للانسان هلك ايضا وكذا الحال فى ساير الكيفيات وهى
اى الامزجه تسعة لان مقادير الكيفيات المتضادة فى الممتزج ان
كانت متساوية فهو المعتدل والا فهو غير المعتدل اما خروجه عن الاعتدال
فى كيفية منفردة وهى اربعة اقسام الخارج خارج عن الاعتدال فى الحرارة
فقط او الرطوبة فقط او البرودة فقط او اليبوسة فقط واما خروجه عن
الاعتدال فى الكيفيتين ولا يمكن فى المتضادتين بل اما فى الحرارة واليبوسة
او فى الحرارة والرطوبة او فى البرودة واليبوسة او فى البرودة والرطوبة
فهذه اربعة اقسام اخر فالخارج عن الاعتدال ثمانية والمعتدل
واحد فيكون الجميع تسعة والمعتدل لا يمكن وجوده لان اجزاءه متساوية
فى الميل الى احيازها الطبيعية متقاومة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع
لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتقاومة بعضا آخر منها وطبايعها
داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق

منفردة

قبل حصول الفعل والانفعال فانه يستدعي مدة لانه حركة من كيفية الى اخرى
فلا يحصل هناك مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه بعد انقطاعها و
اجيب بانه ربما يقع اجتماع الاسباب الخارجية بحيث يكون المائل الى العلو
كالنار والهواء في جهة السفل والمائل الى السفل كالارض والماء في جهة العلو
فيتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوي قوتهما في الميول وتبقى مجتمعة متفاعلة
فيحصل المزاج بتفاعلها ثم يتدرج وجود ذلك المعتدل واما الامتناع فلان كيف
وبقاء الاجتماع قد يكون بمنفصل كالاجتماع الذي لا بد له من مقتضى سوى
الاجزاء او السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر في غلبة عنصر وقد يستدل
بانه لو وجد المعتدل لكان له مكان طبيعي لما سبق من ان كل جسم له مكان
طبيعي ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احدى بسائطه للزوم الترجيح
من غير مرجح ولا مكانا آخر غيره والا يلزم الخلاء قبل حدوث المركب واجيب بانه
يجوز ان يحصل له صورة نوعية يقتضي حصوله في مكان بعض بسائطه
وايضا لزوم الخلاء قبل حدوث المركب مع الجواز ان يكون مكانه مكانا طبيعيا لمركب
آخر ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا كما مر او
مكانا قريبا لبعض البسائط قد شغله بالتخلخل قسرا للضرورة بطلان الخلاء
وايضا نختار ان مكانه الطبيعي حيث اتفق وجوده فيه وقد مر تحقيق ذلك
اقول ويرد على الوجهين انهما انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى
ميول بسائطه لا على امتناع وجود مركب يتساوى مقادير كيفياته الاولى
اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والمراد بالمعتدل ههنا هو الثاني
دون الاول اذ لو كان المراد بالمعتدل هو المعنى الاول لم ينحصر الخارج عن الاعتدال
في الاقسام الثمانية المذكورة لان الخارج من الاعتدال بهذا المعنى يمكن

الاجزاء او

الخلاء

ان يكون

ان يكون كيفياته الاول متساوية ويكون ميول بسائطه متفاوتة بحسب
تفاوتها في الكم او الوضع او غير ذلك كتفاوت ابعادها من امكنتها الطبيعية على
على ما مر فيما نقلناه من كلام المص وقد يطلق المعتدل على ما يوفر عليه من كيفيات
العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله
مثلا شان الاسد الجرأة والاقدام وشان الارنب الخوف والجبن فيليق الا
يقال له المعتدل الحقيقي وبالمعنى الثاني يقال له المعتدل الغرضي والطبي والاول
مشتق من التعادل بمعنى التساوي والثاني من العدل في القسمة وغير المعتدل
بهذا المعنى ايضا ثمانية اقسام لانه اما ان يكون خروجه عن الاعتدال
بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب
او ابرد وايبس فقوله وهي تسعة ان حمل على الاول لم يكن الموجود منها
الا ثمانية على ما زعموا وكان تقسيم المزاج ح الى الاقسام التسعة ان حمل على
على الاول تقسيما بحسب ما يوجبه العقل في بادي الراي من غير رجوع الى
برهان ولذا قال الشيخ في القانون والمزاج اما بحسب ما توجبه القسمة
العقلية بالنظر المطلق غير مضاف الى شيء فهو على وجهين واحد الوجهين
ان يكون المزاج معتدلا وان حمل على الثاني يكون جميع الاقسام موجودة
واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن الاعتدال بالمعنى الثاني بكيفيتين
متفاوتين ممكن بان تزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالممتزج
او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضا
دتين غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر
ثمة زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق لا على الاخرى واذا كان
ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او كيفيتين او ثلث كيفيات او الكيفيات
الاربع جميعا والثمانية اقسام حاصلة من ضرب الاربعة اعني الكيفيات في

في الاثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعه وعشرون قسما لان الكيفيتين
الخارجتين اما الحرارة مع البرودة اومع الرطوبة اومع اليبوسة واما البرودة
مع الرطوبة اومع اليبوسه واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة تضربها في اربعة
حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية
وبالعكس والثالث اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة
والرطوبة او مع البرودة واليبوسة اومع الرطوبه واليبوسة واما بالبرودة
مع الرطوبة واليبوسة يصير اربعة تضربها في ثمانية حالات هي زيادة الكيفيات
الثلثه ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان كل مع زيادة الاخرين و
والرابع ستة عشر جميعها عن الحالات الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصا
نها اومع زيادة كل منهما مع نقصان الاخرين الثلث الباقية وبالعكس فهي
عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخرين وهذه ستة لان الاثنين اما
الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من الفاعلين مع كل من المنفعلتين فمجموع
الاقسام الممكنة لاثلثة وستون على ماذكره المعترض فانه جعل اقسام الخروج
ثمانية عشر وعشرين على ماذكرنا وقال المركب الثنائي من الكيفيات الاربعة
ففي كل واحد من الاقسام الستة اما ان يكون الخروج بالزيادة فيهما اوبالنقصان
فيهما اوبالزيادة في كل احديهما والنقصان في الاخرى فيضرب الثلثه في الستة
فيرتقي الى ثمانية عشر وكذا جعل اقسام الخروج بالكيفيات الاربع خمسة
لاستة عشر على ماذكرناه وقال وان كان الخروج في اربع كيفيات فاما ان
يكون الخروج في كل منها بالزيادة اوبالنقصان اوفي بعضها بالزيادة و
في بعضها بالنقصان و ح اما ان يكون الزيادة في كيفية اوفي كيفيتين او
في ثلث كيفيات فاقسامه خمسة وذلك خبط منه لانه لما اعتبر في الخروج
بكيفية واحدة زيادة كل منهما من الكيفيات ونقصانها وكذا اعتبر ذلك في

الاخرين ونقصان كل منها

ثمانية

لا اربعة وعشرين

الخروج بثلث كيفيات كان الواجب عليه ان يعتبر ذلك ايضا في الخروج بكيفيتين
وكذا في الخروج بالكيفيات الاربع فانتقص بذلك الاحتمال ستة اقسام من
الاول واحد عشر قسما من الثاني واجيب بان الاعتدال الطبي في المزاج
مبني على التناسب بين الكيفيات على الوجه الذي ينبغي فاذا كان اللايق
بحال المركب مثلا ان يكون حرارته ضعف برودته ورطوبته ضعف
يبوسته فهذه النسبة مادامت يكون مرعية كان مزاجه معتدلا و
لا يقدح في ذلك ان يكون اجزاء الحارة مثلا عشرين والباردة عشرة
او الحارة ثلثين والباردة خمسة عشر الى غير ذلك مما روعي فيه تلك النسبة
وامكن ان يتركب منه نوع من ذلك المركب فلا يتصور بزيادة الاجزاء الحارة
والباردة كون المركب احر او ابرد مما ينبغي لان كون الحرارة ضعف البرودة
ان كان باقيا مع تلك الزيادة كان المزاج معتدلا وان لم يكن باقيا معها
فاما ان يكون الحرارة اقل من الضعف فيكون ابرد مما ينبغي او اكثر فيكون
احر مما ينبغي فظهر ان الخارج عن الاعتدال الطبي ثمانية كما ان الخارج عن
الاعتدال الحقيقي كذلك

الفصل الثالث في بقية احكام الاجسام

لما ذكر في الفصل
الثاني اقسام الاجسام وانجر البحث عن بعض احكامها ذكر في هذا الفصل
بقية احكام الاجسام فقال ويشترك الاجسام في وجوب التناهي اي الاجسام
كلها متناهية الابعاد لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقايسته
بمثله مع فرض نقصانه عنه يعني يمتنع وجود بعد غير متناه لان ما فرض له
ضد التناهي يجب ان يتصف بالتناهي اي كل ما فرض انه غير متناه يلزمه ان
يكون متناهيا وكل ما يلزم من فرض وجوده عدمه يكون محالا فوجود
بعد غير متناه يكون محالا وانما قلنا ان كل ما فرض انه غير متناه يلزمه التناهي
التناهي لان ما فرض انه غير متناه اذا قيس بمثله اي بما فرض انه غير متناه

عنها الى البحث

مع فرض نقصانه عنه يلزم ان يكون متناهيا وذلك بان نفرض خطا غير متناهٍ
ثم نطبق الناقص على الاول فلا بد من ان ينقطع الثانى والا يلزم ان يكون الناقص
مثل الزائد وهو مح واذا انقطع الثانى يلزم ان يكون متناهيا والاول زايد
عليه بمقدار متناه وهو ذراع فيكون الاول ايض متناهيا فيلزم تناهيهما
فيكون لاتناهيهما محالا وهذا هو برهان التطبيق المذكور فى ابطال التسلسل
وقد مر الكلام عليه سؤالا وجوابا ولحفظ النسبة بين ضلعى الزاوية
وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثانى به شدا بهما آخر تقريره ان
كل زاوية فان لضلعيها نسبة ما الى ما اشتملا عليه يعنى الى بعد ما بينهما
وتلك بين النسبة محفوظة بالغا ما بلغ يعنى اذا امتدا عشرة اذرع
مثلا فكان بعد ما بينهما ح ذراعا وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبتهما
الى بعد ما بينهما ولا شك ان بعد ما بينهما متناه لكونه محصورا بين
حاصرين فاذا ذهب الضلعان الى غير النهاية لزم ان يكون نسبة المتناهى
المتناهى اعنى لامتداد الخط الاول وهو عشرة اذرع فى هذا الفرض الى المتناهى
اعنى البعد الاول وهو ذراع بالفرض كنسبة غير المتناهى اعنى الضلع الذاهب
الى غير النهاية الى المتناهى اعنى بعد ما بين الضلعين الذاهبين الى غير النهاية
هذا خلف وقد قيل فى شرح هذا المقام ان الابعاد متناهية لان النسبة
بين ضلعى الزاوية وما اشتمل الضلعان عليه من البعد الواقع بينهما
محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين
اى اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد بينهما ذراعا واذا كان
عشرة اذرع يكون البعد بينهما عشرة اذرع وعلى هذا يزداد البعد بينهما بقدر
تزايدهما والبعد بين الضلعين متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيلزم
ان يكون الضلعان ايض على تقدير ذهابهما الى غير النهاية متناهيين لمسا

لمساواتهما

هو البرهان السلمى

لمساواتهما الذى هو متناه بالضرورة ثم قيل واصل هذا البرهان المسمى
بالترسى هو ان محيط جسم مستدير كمحيط ترس مثلا بل نفرض محيطا
ونقسمه بستة اقسام متساوية ونصل بين كل نقطتين متساويتين
متقابلتين من مبادى تلك الاقسام خطا فيحصل هناك خطوط
ثلثة متقاطعة على مركز الدايرة هى اقطارها ويحدث عند المركز
زوايا متساوية لتساوى القسى التى هى مقاديرها وكل واحدة من تلك
الزوايا ثلثا قائمة لان المركز بل كل نقطة يفرض على سطح تحيط به اربع قوايم
وقد قسمت منها اقساما ستة متساوية فكانت كل واحدة ثلثى قائمة
يحيط به ضلعان هما نصفا قطرين من تلك الاقطار وهذان الضلعان
هما اللذان ذكرهما المص اعنى ضلعى زاوية يكون الانفراج بينهما بقدر
امتداديهما وذلك لانه اذا فصل من هذين الضلعين خطان متسا
ويان ووصل بين مقطعى المفصلين بخط مستقيم يحدث هناك
مثلث متساوى الاضلاع لان مجموع زوايا المثلث متساوية لقائمتين
فلما كان احديهما اعنى التى بين الضلعين ثلثى قائمة وجب ان يكون
الزاويتان الباقيتان على القاعدة اعنى الخط الواصل المفصلين متساويتين
لتساوى الساقين لزم ان يكون اضلاعه ايض متساوية فاذا فرض ان
كل واحد منها ثلثى قائمة ايضا فيكون زوايا المثلث متساوية فوجب
ان يكون اضلاعه ايض متساوية فاذا فرض ان كل واحد من الضلعين
عشرا كان الانفراج بينهما ح عشرا ايضا واذا امتد مائة كان الانفراج ح
بينهما مائة وهكذا اذا فرض انهما امتدا الى غير النهاية كان الانفراج ح
بينهما ح موصوفا باللاتناهى فيلزم ان يكون ما لا يتناهى محصورا
بين حاصرين وانه مح ولما وجب كون الانفراج بين الضلعين بينهما متنا
هيا

وجب ان يكون امتدادهما ايضا متناهيا فيكون الابعاد ايضا متناهية
لان المفروض امتدادهما بقدر الابعاد اقول بعد لا يخفى على المتامل
ان كان كلام القايل الاول مما لا يكاد يصح لان دعوى المساواة
بين الضلعين وانفراج ما بينهما انما يصح لو قيد الزاوية بانها مقدار
ثلثي قائمة والضلعان بانهما ضلعا مثلث متساوي الاضلاع وحيث
وحيث لا يقيد فالمساواة ممنوعة وانه بالبرهان السلمي وهو ان
يقال نفرض خطين ينفرجان كساقي مثلث بحيث يكون البعد بينهما
بقدر ذراع وبقدرها بهما ذراعين وعلى هذا
فاذا ذهبا الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه بالضرورة اشبه
منه البرهان الترسي فقول القايل الثاني واصل هذا البرهان هو البرهان
الترسي محل بحث وان كلام المص لا يمكن ان يحمل على احد هذين البرهانين
لانه اطلق النسبة ولم يقيدها بالمساواة ولا اشارة فيه الى القيود التي
لا بد منها فيهما واعلم ان هذين البرهانين مع ما ذكرناه في شرح كلام المص
ثلاثتها انما تدل على امتناع لا تناهي الابعاد في جميع الجهات او من جهتين
ولا تدل على امتناعه في جهة واحدة فلو جوز محوز اسطوانة غير متناهية
لم يتم ومع ذلك اقول ويرد على جميعها ان الاستحالة انما نشات من
فرض امرين متناقضين كفرض وجود زيد وعدمه فان وجود خط
واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناهيهما فان الخط الواصل بينهما انما
بين نقطتين منهما فهما شيئان بينهما ان بينك النقطتين كيف لا ويكون كل
منهما محصورا بين الاخر وذلك الخط الواصل واتحاد الحد وانتفاء
القسمة يدل على الوحدة اختلفوا في ان الاجسام متماثلة اي متحدة بالحقيقة
وانما الاختلاف بالعوارض او متخالفة بالحقيقة فذهب الاشاعرة الى انها

متماثلة وبهذا

متماثلة وهذا اصل يبنى عليه كثير من القواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير
من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون
بمرجح مختار لو نسبة الموجب الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم بصفاته
ما يجوز على الاخر كالبرد على النار والخرق على السماء يثبت جواز ما نقل من المعجزات
واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عندهم على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر
الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف حقيقة واصلا وقد يستدل بوجوه
احدها ان الاجسام على تقدير استوائها في الاعراض يلتبس بعضها بالبعض
ولا تماثلها لما كان كذلك واجيب بان هذه الدلالة انما يتم في حق من تصفح
جميع الاجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ما عداها فاما قبل ذلك
فليس الا رجما بالغيب وهو الحكم بغير العلم والاخذ بالظن وثانيها انها بلسرها
متساوية في قبول جميع الاعراض فيكون متساوية في الماهية واجيب عنه بانه
لم يصح عندنا ان جرم النار قابل للكثافة الارضية وان جرم الفلك قابل
للصفات المزاجية وقصة ابرهيم عليه السلم كيفية عندها يستلزم من تماسه
من النار كما في النعامة وغيرها ثم بتقدير تسليم استواء الكل في قبول
الاعراض فلا يلزم منه استواؤها في تمام الماهية لان الاشتراك في اللوازم
لا يدل على الاشتراك في الملزومات وثالثها ان الجسم لا معنى له الا الحاصل
في الحيز والاجسام باسرها قد يكون متساوية فيه فيكون متساوية في الماهية
واجيب بان الحصول في الحيز ذاتي الجسم بل حكم من احكامه وقد ذكرنا ان
التساوي في اللوازم لا يدل على الاشتراك في الملزومات قال المص في تلخيص
المحصل الحد الدال على مهية الجسم على اختلاف الاقوال فيه واحد عند
كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ولذلك اتفق الكل على انها متماثلة فان المختلفات
اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما في الجسم اما القابل

يقوام

للابعاد او المشتمل عليها ويراد بهما الطبيعي والتعليمي والنظام يتخالفهما لتخالف
خواصهما وذلك يوجب تخالف الانواع لا تخالف المفهوم من الحد فالمتم توهم
ان المراد بتماثلهما اتحادها في مفهوم الجسم وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة
تحته والضرورة قضت ببقائها اذ ذهب الجمهور الى ان الاجسام باقية زمانين
او اكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا
هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات بل ان كان ففي العوارض والهيئات
لا بمعنى ان الحس يشاهدها باقية موجودة ليرد الاعتراض بانه يجوز ان
يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وخالفهم النظام فقال ان
الاجسام لا يبقى زمانين فزعم بعضهم ان قوله هذا مبني على ان الجسم عنده
مجموع الاعراض والعرض غير باق وقد نبهناك على ان ليس مذهبه ان الجسم
عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من الاعراض اجسام قائمة
بانفسها وقد تعجبهم ان ما ذكره من عدم بقائها الاعراض لما كان جاريا في
الاجسام ايضا اعتبر النظام قيام على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين
واغا يتجدد بتجدد الامثال قيل انه قال بذلك لانه قال بان الاعدام
من المؤثر غير معقول وانه لا ضد للاجسام حتى يقولوا انه ينتفي بطريان
الضد ومذهبه ان الاجسام ينتفي عند القيامة فلا بد له من القول بانها
لا يبقى كما قيل في الاعراض وقال المص ان هذا النقل من النظام غير معتمد
عليه فقد قيل انه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فذهب
وهم النقلة الى انه لا يقول ببقائها يعني توهم السامعون ان حاجتها
الى المؤثر كذلك لا يتصور الا اذا كانت متجددة غير باقية فنقلوا عنه
ما توهموه من كلامه لا ما قصده به من انها غير باقية بذاتها بل بمؤثرها
ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة اي الطعوم والمرئية اي الالوان

الدليل

والاضواء

والاضواء والمشمومة اي الروائح كالهواء فانه خال عن هذه الكيفيات
لانا لا نحس بها وعدم الاحساس فيما شانه ان يحس به من غير مانع يقتضي
النفي والا لادى الى السفسطة ونقلوا عن الشيخ ابي الحسن الاشعري خلافه
وادعوا انه قاس اللون على الكون يعني لما امتنع خلو الجسم عن الكون
امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه وكذا قاس ما قبل الاتصاف على ما بعده
وقال كما امتنع خلو الجسم عن اللون بعد الاتصاف بلون معين فان العادة
قد جرت بخلق الالوان عقيب زوالها امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا
عليه ومنع القياس الاول بخلو حكم الكون واللون عن الجامع والقياس
الثاني بالفرق بين الصورتين وهو ان امتناع الخلو بعد الاتصاف لانه
موقوف على طريان الضد والاتصاف لا يكون موقوفا عليه فان صح هذا
ظهر الفرق والا منعنا الحكم في الاصل وقلنا يجوز الخلو بعد الاتصاف
على ان الاستدلال بالتمثيل في امثال هذه المباحث التي يطلب بها اليقين
مستبعد جدا لانه على تقدير اتمامه لا يفيد الا ظنا ضعيفا ويجوز رؤيتها
بشرط الضوء واللون وهو صريح اختلفوا في ان الاجسام هل هي مرئية
بذواتها ام لا فذهب الحكماء الى انها ليست مرئية بذواتها بل المرئي اولا
بالذات هو الالوان والاضواء القائمة بسطوح الاجسام والا لرئي
الهواء لكنه غير مرئي لخلوه عنهما ثم العقل بمعاونة هذا الاحساس يحكم
بان ما بين تلك السطوح جواهر ممتدة في الجهات اعني الاجسام فهي مرئية
ثانيا وبالعرض وذهب المتكلمون الى انها مرئية بذواتها واختار المص هذا
المذهب وادعى الضرورة في ذلك واشار الى الجواب عما قالوا في الهواء من
انه غير مرئي لخلوه عن الاضواء والالوان بان رؤية الاجسام مشروطة
بتكيفها بهما واستدلت الاشاعرة بانا نرى الطويل والعريض والطول

لا يجوز ان يكون عرضا لانه ثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى فلو كان
الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض باكثر من محل واحد
فالجزء الموصوف بالطول يكون اكثر مقدارا مما ليس موصوفا به فيكون الجزء
قابلا للقسمة وهو محال واذا كان الطول نفس الجوهر فالطويل مرئي و
الجوهر مرئي وضعفه ظ والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات
متناهية حادثة فانها لا تخلو عن الحركة والسكون وذلك لان كل جسم فله وضع
وموضع فان كان مستقلا عن احدهما كان متحركا والا لكان ساكنا وكل منهما حادث
وهو ظ اما الحركة فلوجوه احدها انها تقتضي المسبوقية بالغير لكونها انتقالا
من حال الى حال والانتقال من حال الى اخرى لا بد ان يكون مسبوقا بحصول
الحال المنتقل عنها وهذا سبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق والمسبوق المسبوق
بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق
ان يوجد السابق ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث
ههنا واعترض عليه بانكم ان اردتم بكون الحركة مقتضية للمسبوقية بالغير
انها تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بالغير فهو مم وان اردتم به انها
تقتضي ان يكون كل جزئي وفرد منها مسبوقا بالغير فهو مسلم لكنه لا يقتضي
حدوث ماهية الحركة اذ يجوز ان يكون لها جزئيات متعاقبة غير متناهية
ويكون قبل كل حركة جزئية حركة اخرى لا الى نهاية فيكون ماهية
الحركة قديمة محفوظة بتعاقب تلك الافراد التي كل واحد منها حادث
ولا يلزم من مسبوقية كل واحد منها باخر منها ان يكون مجموع تلك الجزئيات
مسبوقا بشيء اخر غير الجزئيات على معنى انه لا يوجد مع ذلك الغير شيء من
تلك الجزئيات حتى يلزم انقطاعها فيكون الماهية ايضا حادثة مسبوقة
بذلك الغير واجيب عنه تارة باثبات المقدمة التي الممنوعة بقوله الحركة

تقتضي

تقتضي ان يكون ماهيتها مسبوقة بذلك الغير واجيب عنه بان ماهيتها مسبوقة
بالغير وذلك بوجهين احدهما ان ماهية الحركة مركبة من امر منقضي ومن امر
متحصل لان الحركة لا بد ان تكون منقسمة الى اجزاء لا يجوز اجتماعها ولا شك
ان الامر المتحصل مسبوق بالامر المنقضي وماهية الحركة لا تحصل الا بهما فهي
ايضا مسبوقة بالامر المنقضي ضرورة ان مسبوقية الجزء يقتضي مسبوقية الكل
ودفع ذلك بان ماهية الحركة حاصلة في كل واحد من الامر المنقضي والامر المتحصل
جزئية باقية فيهما معا لان الحركة لا ينقسم الا الى اجزاء كل واحد منها حركة فكل
واحد من المنقضي والمتحصل جزئي من جزئيات ماهية الحركة فهي محفوظة
بكل منهما فلا يلزم من مسبوقية المتحصل بالمنقضي الا مسبوقية فرد من ماهية
الحركة بفرد آخر منها لا مسبوقية الماهية بغيرها من الماهيات وهكذا الحال اذا قسم
ذلك المنقضي الى جزئين يتقدم احدهما على الآخر فان كل واحد من هذين الجزئين
ايضا جزئي لماهية الحركة الموجودة فيهما وثانيهما ان كل جزئي من جزئيات
الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي فيجتمع عدمات تلك الجزئيات
في الازل فلا يوجد ماهية الحركة في الازل والا لوجدت في ضمن جزئي من
جزئياتها فيجتمع وجود ذلك الجزئي وعدمه معا في الازل وانه مح ودفع
ذلك بان الازل ليس وقتا محدودا او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدمات
الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين
بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف
وجوداتها فان لها بداية وترتبا فليس يفرض شيء من اجزاء الازل الا وينقطع
فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات
وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها حركة
وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل

فيجب انه وقت معين اجتمع فيه الحركة مع عدمها وتارة بابطال السند المتاخر
اعنى التعاقب الافراد الغير المتناهية للحركة وذلك بعين ما سيذكره في المتن من
الدلالة على تناهي جزئيات الحركة والسكون اقول ان ما سلمه المعترض من حدوث
كل جزئي من جزئيات الحركة كاف للمستدل ههنا ولا حاجة له الى الاستدلال
على حدوث ماهيتها فانه سيقيم الدلالة على ان جزئياتها متناهية وبها يتم
المقدمتين يثبت ما ادعاه من حدوث الاجسام على ما سيظهر مع انه يثبت
حدوث الماهية ايضا بعد ثبوت تينك المقدمتين لان الامور المتناهية
اذا كان كل منهما حادثا كان مجموعها ايضا حادثا واذا كان مجموع جزئيات
الحركة حادثا كان مجموعها الحركة المهية ايضا حادثة تانيهما طريق التطبيق وقد
عرفته في مبحث ابطال التسلسل وتقريره ههنا ان نقول لو كانت الحركة ازلية
كان لنا ان نفرض من جزء معين منها كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة
واحدة ونفرض ايضا من جزء معين ما قبلها بمقدار متناه كعشر دورات مثلا
جملة اخرى ثم نطبق الجملتين ونسوق الى اخره على ما مر وقد عرفت ان برهان
التطبيق انما يدل على امتناع لا تناهي الامور الموجودة معا وثالثها طريق التضايف
وتقريرها ان الحركة يجب تالفها من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة
ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت الحركة ازلية كانت تلك الدورات غير
متناهية وامكن لنا ان ناخذ من دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول
تلك الدورة التي هي الجزء الاخير هذه السلسلة الى لا نهاية موصوفة بالمسبوقية
وليس موصوفا بالسابقية وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية
والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت
السلسلة به فكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون
عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان

حقيقيا يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء
كل واحد من احدهما واحد من الاخر واما السكون فلانه لو كان قديما لا
متنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودي وكل وجودي قديم
يمتنع زواله على ما مر لانه ان كان واجبا لذاته فظ امتناع عدمه وان كان
ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات دفعا للتسلسل ولا يكون ذلك الواجب
مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف
تاثيره في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا في ايجاده لزم
من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي وانتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط
فيكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى بالحدوث
بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما فنعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب
هل هو بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب
بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا
الصادر المنتهى اليه عدم الواجب ايضا واذا امتنع عدم هذا الشرط امتنع
امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم
الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل
اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصرة في الفلكيات وحركاتها دائمة
عندهم وفي العنصريات وحركاتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع
يمتنع عليها الحركة واما الدليل فنقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل
جزء من البسيط ما يجوز على الجزء الاخر فيصح على بسائطها ان يماس بيساره
ما يماس بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسائط فيصح
على بسائطها الحركة كما ذكرنا ويلزم منها صحة الحركة على المركب ولو في

الوضع واعترض عليه بوجوه احدها انا لا نسلم ان السكون امر وجودي
بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ثابتا للجسم ازلا
جاز زواله لان الامور العدمية الازلية يجوز زوالها كاعدام الحوادث
اليومية واجيب عن ذلك بان الكون اعني حصول الجسم في الحيز امر محسوس
فيكون موجودا وهو تمام الماهية للحركة والسكون وامتيازهما بالعوارض
الخارجية فيكون السكون موجودا كالحركة وقد يتقضى عنه بتغير الدليل
فيقال لو وجد جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان
يكون هناك قبل كل كون كون لا الى نهاية واللازم بقسميه باطل اما الملازمة
فلان الجسم لا بد له من كون فان وجد له كون غير مسبوق باخر يلزم الاول
لئلا يلزم خلو ذلك الجسم عن الكون والا لزم الثاني وهو ظ واما بطلان القسم
الاول فيما بينا به حدوث السكون واما بطلان القسم الثاني فبطريقي التطبيق
والتضايف وثانيها انا لا نسلم ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام
عليه وثالثها انا لا نسلم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب
ان يكون قديما حتى يعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب لم لا يجوز
ان يكون عدما ازليا كعدم حادث مثلا فاذا وجد ذلك الحادث زال
السكون لزوال شرطه لا لزوال الواجب حتى يحكم بامتناعه فان قيل هذا
العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى عدم واجب اعني عدم الممتنع
اما ابتداء او اما بواسطة ازلية كما ان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند
الى وجود الواجب اما ابتداء او بواسطة ازلية دفعا للتسلسل فيكون زواله
مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي انتهى اليه استناده فالمحذور
لازم لم يندفع قلنا العدمات الازلية الممكنة جاز ان يستند كل واحد منها
الى عدم ازلي آخر ممكن من غير ان ينتهي الى عدم واجب بل يترتب العدمات

الممكنة

ترتبا ذاتيا الى ما لا نهاية له وليس ذلك تسلسلا مح واما تناهي جزئياتهما
اي جزئيات الحركة والسكون فلان وجود ما لا يتناهى مح للتطبيق على ما مر في
ابطال التسلسل اقول قد حققت في ذلك المبحث ان وجود ما لا يتناهى مطلقا
ليس بمح انما المحال ان يكون ما لا يتناهى موجودا معا فجزئيات الحركة يمكن ان
غير متناهية وجزئيات السكون ايضا اذ لم يجتمع في الوجود ولوصف
كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث
هو كك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضا دليل آخر تقريره
ان كل حادث موصوف بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده
وبكونه لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان وان كانا في ذات واحدة
فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتداءة من الان مرتين احديهما من
حيث ان كل واحد منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كانت
السوابق واللواحق المتباينان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ويجب
زيادة المتصف باحديهما من حيث هو متصف بها على المتصف بالاخرى اي
يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحدة
وذلك لان المتضايفين الحقيقيين يجب تساويهما في العدد والحادث
الآني مسبوق محض فلا بد ان يكون في الحوادث الماضية سابق محض
والا لزاد عدد المسبوقية بواحدة فاذن اللواحق متناهية في الماضي
لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها بعدد
متناه اعني بواحدة متناهية ايضا فيلزم ان يتناهى ما فرض انه غير متناه
هف وهذا الدليل راجع الى التطبيق في الحقيقة مع قلة مؤنته في تحصيل
الجملتين كانهما حاصلتان في الخارج بلا عمل منا وقد مر مثل ذلك في
مبحث ابطال التسلسل من ان كل واحد من السلسلة علة باعتبار ومعلول

باعتبار كانهما جملتان متطابقتان في الخارج احديهما بحسب العلية والا
خرى بحسب المعلولية والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث
متناهية لان تلك الحوادث المتناهية المتعاقبة لها اول قطعا والذى
لا ينفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا
عنها باسرها واذا لم يوجد قبله كان حادثا مثله فالاجسام حادثة ولما
استحال قيام الاعراض الا بها وذلك بناء على ان المجردات لم يثبت عنده
والاعراض القائمة بها ايضا غير ثابتة عنده فينحصر الاعراض عنده في الحالّ
ولما ثبت ان معروضاتها اعنى الاجسام حادثة ثبت حدوثها اى الاعراض
باسرها ولما بيّن حدوث الاجسام واعراضها اراد ان يشير الى اجوبة دلا
يل يقدمها تقرير الدليل الاول منها ان الاجسام لو كانت حادثة لتوقف
حدوثها على امر حادث مختص بوقت حدوثها اذ لو لم يتوقف عليه لزم الترجيح
بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات
مع تساوى نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في
ذلك الامر الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول ويلزم التسلسل
وهو ف والجواب ان حدوثها لا يتوقف على امر حادث مختص بوقت حدوثها
بل جميع ما لا بد منه في حدوثها حاصل في الازل واختص الحدوث بوقته
اذ لا وقت قبله اى الاختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث
دون ما عداه من الاوقات انما هو لاجل ان لا وقت قبل ذلك الوقت
فلا يلزم الترجيح من غير مرجح فان الاوقات التى يطلب فيها الترجيح هناك
معدومة اذ الزمان هناك موهوم ولا وجود له الا مع اول وجود
العالم ولا تمايز بين اجزائه الوهمية الا بمجرد التوهم وطلب الترجيح في تلك
الاجزاء لوقوع الاثر من الاحكام الوهمية في امور الفرضية الصرفة وانما

غير مقبول

غير مقبول اصلا اقول هذا الكلام على تقدير تمامه انما يدل على ان طلب
وجه الترجيح فيما بين الاوقات التى قبل وقت الحدوث اذ لا زمان ثمة
لا في الاوقات التى بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه
من الاوقات التى بعده ترجيح بلا مرجح واجاب بعضهم بان اختصاص
الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة القديمة فلم
يلزم احد المحذورين لا التوقف على امر اخر مخصص ولا الترجيح بلا مرجح فان
الارادة هو المخصص والمرجح عليه ان ذلك التعلق اما ان يكون قديما
او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق به الذى كفى في
وجوده هذا التعلق ايضا قديما اذ لو اختص بوقت دون اخر لزم الترجيح
بلا مرجح لان الترجيح الحاصل من ذلك التعلق يعم الاوقات باسرها
لا يقال لعل الارادة القديمة تعلقت في الازل بوجوده في وقت معين
فاذا حضر ذلك الوقت القديم من غير احتياج الى امر حادث لانا نقول
فح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذى هو حادث فننقل الكلام
اليه وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا نقلنا الكلام اليه فان كان
حدوثه بتعلق اخر حادث وهكذا تسلسلت التعلقات الى ما لا يتناهى
فاما ان يلتزموا هذا التسلسل في مقام المنع مع كونه خلاف مذهبهم ولما ان
يقولوا ان التعلق امر اعتبارى فلا يحتاج حدوثه الى تاثير الا ان البديهة
تشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج الى تاثير يخصصه
بوقت حدوثه قيل لو صح دليلهم هذا للزم ان يكون الحادث اليومى قديما
لجريان الدليل بعينه فيه لا يقال الحادث اليومى يستند الى الحوادث الفلكية
والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق باخر الى غير نهاية ومثل هذا التسلسل
جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول اذا سلم جواز

التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا
بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية فيكون حدوث العالم الجسماني عن المبدأ
القديم لتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحوادث اليومية فان قيل تسلسل
الشروط المتعاقبة انما يتصور فيما له مادة تتزايد استعدادها بتوارد تلك
الشروط عليها لقبول الحوادث المشروطة بتلك الشروط حتى اذا كمل الا
ستعداد فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم
الجسماني ليس له مادة حتى يتصور توارد الشروط حتى المعتبرة في حدوث
العالم عليها (قلنا) لا نسلم ان الشروط والحوادث المتعاقبة انما يتصور في المادة
اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد عن المادة وتوابعها كل سابق منها
شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني تقرير الدليل
الثاني ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح
منه الفعل والترك انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار ايجاد شيء ولا يميل
اليه الا اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه بالقياس اليه فيكون
الايجاد به اولى من تركه فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكملا
بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصا في ذاته وهذا باطل فوجب ان يكون
المبدأ المؤثر في الاجسام موجبا واثر الموجب القديم يجب ان يكون قديما
قيل يحتمل ان يقال ان اثر الموجب القديم ان يكون قديما اذا صدر عنه بلا
واسطة (او بواسطة) قديمة ايضا واما اذا صدر عنه بتوسط حوادث متتابعة الى
غير النهاية فلا لجواز حدوثه كالحوادث اليومية على رأي الحكماء لان فيه التزام
التسلسل في الحوادث التي يخالف رأي المتكلمين والجواب انا لا نسلم ان المختار لا
يوجد شيئا الا اذا كان هناك ما به يترجح الايجاد على تركه بل المختار يرجح
احد مقدوريه بلا مرجح عند بعضهم فان الاشاعرة ومن اقتفى سيرتهم جوزوا

ترجيح

ترجيح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح يدعوه اليه ولذلك لم يمكنهم
القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونه فاعلا بالقصد
والاختيار وتمسكوا في هذا التجويز بقدحي العطشان ورغيفي الجائع وطريقي (الهارب)
من السبع مع المساواة في جميع الجهات التي يتصور الترجيح فيها وفرقوا بين (الترجيح)
بلا مرجح وبين الترجح بلا مرجح قالوا ترجح احد المتساويين من طرفي الممكن
بلا سبب مرجح من خارج ضروري البطلان وكيف لا ولو جوزناه لا
نسد باب اثبات الصانع واما الترجيح بلا مرجح اي من غير داع لا من
غير ذات متصف بالترجيح فليس بمحال بل المؤثر اذا كان مختارا فهو
يرجح بارادته اي مقدوريه شاء واعترض عليهم بان المختار وان رجح
احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية لارادته
للآخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال كيف اتصف باحدى الارادتين دون
الاخرى فان استند ترجيح احدى هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا
الكلام اليها ولزم التسلسل في الارادات وان لم يكن يستند الى شيء
فقد ترجح احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة
لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات لزم التسلسل في التعلقات واما المعتزلة
ومن يحذو حذوهم فادعوا ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والله تعالى
سبحانه منزه عنه ورجوع الغرض اليه محال لتعاليه عن المنافع و
المضار فيكون راجعا الى المخلوقات رعاية لمصالح العباد والاحسان
اليهم واما الحكماء فقد زعموا ان البديهة تشهد بان الفاعل المختار بذلك
المعنى الذي ذكرنا لا يتصور منه فعل الا لغرض فيكون مستكملا به نا
قصا في ذاته فلذلك نفوا الاختيار بهذا المعنى عنه وانما قلنا نفوا عنه
الاختيار بهذا المعنى لان الاختيار بمعنى كونه بحيث ان شاء فعل وان

لم يشالم يفعل ثابت له اتفاقا تقرير الدليل الثالث ان الاجسام مركبة من
المادة والصورة والمادة قديمة والا لافتقرت الى مادة اخرى لما ثبت
من ان كل حادث له مادة وتسلسلت المادة المواد ويلزم من قدم المادة
قدم الصورة لما ثبت من انها لا تنفك عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب
عنه ان الجسم بسيط كما هو ان عند الحس والمادة منتفية ولئن سلمنا
تركبه من المادة والصورة فلا نسلم ان المادة قديمة واما ما استدلوا به عليه
فقد منعنا مقدماته ولا نم ايضا وانها لا تنفك عن الصورة ولم يتم دليله تقرير
الدليل الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يكون
فيها السابق مع المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين
ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها
ايضا قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب انا لا نسلم ان الزمان
موجود حتى يلزم ان يكون حادثا او قديما بل هو امر موهوم كما هو مذهب
ولو سلم فقبلية عدمه لا تستدعي زمانا فان اجزاء الزمان يتقدم بعضها على بعض
بتلك القبلية وليس متقدما بالزمان وقد مر تحقيقه في مبحث السبق و
اقسامه **الفصل الرابع في الجواهر** اي المفارقة عن المادة وقد سبق انها قسمان
عقل ونفس اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وما يقال من انه لو وجد
لشارك الباري تعالى في التجرد ولزم تركيب ذات الباري من الامر المشترك و
ما به يمتاز عنه وهو مح ففساده ظ لان المشاركة في العوارض سيما في السلوب
والاضافات لا يقتضي التركيب في الذات وادلة وجوده مدخولة كقولهم
استدل الحكماء على وجود العقل بوجوه مزيفة بيان الاول منها ان الممكن
منحصر في العرض والجواهر الخمسة اعني الجسم والهيولى والصورة والنفس و
العقل واول ما يصدر عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا ولا احد الجواهر

المجرد

الخمسة سوى العقل فهو موجود والا لم يوجد اول ما يصدر عنه تعالى هف اما ان
الجسم لا يمكن ان يكون هو اول ما صدر عنه تعالى فلانه مركب من الهيولى
والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر ايضا عنه والواحد لا يصدر عنه
امران فان ذات الباري تعالى واحد من جميع الجهات لا تكثر فيه اصلا لا في
ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان
يكون احدهما هي الصادر الاول فلان كل واحدة منهما مشروطة
في تاثيرها بالمادة اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو
موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالآلات جسمانية فلو
كان المعلول الاول هو احدهما لكانت سابقة في تاثيرها على المادة لان
المادة على ذلك التقدير يكون معلولة لها اما ابتداء او بوسائط لامتناع
استنادها الى الباري تعالى والا لزم تعدد اثاره فلا يجوز ان يكون
سابقة في تاثيرها على المادة اذ لا سبق للمشروط في تاثيره بما فرض لاحقا
على ذلك اللاحق والى هذا اشار بقوله ولا سبق للمشروط باللاحق في تاثيره
اي لا سبق للمشروط هو الصورة او النفس في تاثيره بما فرض لاحقا واما ان
يكون العرض لا يجوز ان يكون المعلول الاول فلانه مشروط في وجوده
بالموضوع فلو كان هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لانه
العرض يكون ح علة لموضوعه كما مر ولا يجوز ان يكون المشروط في
وجوده بامر سابقا على ذلك الامر والى هذا اشار بقوله او وجوده
اي لا سبق للمشروط هو العرض في وجوده بما فرض لاحقا اعني الموضوع
عليه واما ان المادة لا يجوز ان يكون هي المعلول الاول فلانها لا
يصلح للتاثير فانها هي القابلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما انتفت
عنه صلاحية التاثير والى هذا اشار بقوله والا لما انتفت صلاحية

اعني المادة على ذلك اللاحق فرض لاحقا

التاثير عنه اى كقولهم انها انتفت صلاحية التاثير عنه فى اثبات
ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون هو المادة وتذكير الضمير عنه باعتبار
تاويل المادة بالمحل وتجويز فى بعض النسخ بدل قوله والا لما انتفت صلاحية
قوله ولا لما انتفت وهو ح يكون عطفا على قوله لشرط اى المادة لو كانت
هى المعلول الاول لزم ان يكون سابقة على ما عداها لان ما سواها من
الممكنات يجب ان يستند اليها اما ابتداء او بواسطة او بوسايط ولا يستقيم
لما انتفت صلاحية التاثير عنه فلا يكون هى سابقة عليها اقول وتلخيص
هذا الدليل ان اول الصادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير
وغير العقل ليس كذلك لانتفاء الوحدة فى الجسم والتاثير فى الهيولى والاستقلال
به فى الصورة والنفس وبالوجود فى العرض لان المؤثر مختار اشارة الى نقض
هذا الدليل المذكور وذلك انا لا نم ان الله تعالى واحد من جميع الجهات
بل هو مختار يتعدد ارادته او تعلقاتها او هو موجب له حيثيات متعددة
كالوجود المطلق العارض لوجوده الخاص وكالسلوب وهذه الحيثيات
وان كانت امورا اعتبارية لا عينية يجوز ان يكون شرطا للتاثير فيتعدد
اثاره كما جوزتم تعدد اثار المعلول الاول بحسب جهاته الاعتبارية
على ما مر ولو سلم انه واحد من جميع الجهات فلا نم ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وقد تكلمنا عليه فيما سبق ولو سلم فلا نسلم ان الهيولى
فى تشخصها ووجودها محتاجة الى الصورة فلم لا يجوز ان يكون هى المعلول
الاول وما قلتم فى ابطاله من انها لا يصلح للتاثير فهو ممنوع لا يقال ان
الصادر الاول يجب ان يكون علة لجميع ما عداه اما بواسطة او بغير واسطة
فيلزم ان يكون الهيولى والصورة على ذلك التقدير علة مؤثرة فى مقبولها
ويمتنع ان يكون الشئ الواحد بالنسبة الى واحد قابلا وفاعلا معا لانا

ولو سلم فلا نسلم ان الجسم مركب من الهيولى والصورة نعم لو بطل الرد الاعتراض ان يكون الصادر الاول هو الجسم ولو سلم فلا نسلم ان الصورة فى تشخصها محتاجة الى الهيولى فلم لا يجوز ان يكون هى المعلول الاول

نقول هذا الامتناع

نقول هذا الامتناع مم وقد تكلمنا على دليله كما مر ولو سلم فانما اذا كان القبول
والفعل من جهة واحدة لم لا يجوز ان يكون المادة قابلة له لذاتها وفاعلة له
بواسطة امر اخر ولو سلم فلا نم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون
احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ومنع كون
الصفة عين الذات فلو سلم ان الصفة عين الذات فلم لا يجوز ان يكون هناك
جوهر ليس بجسم مركب من جزئين ليسا الجزئى الجسم اعنى الهيولى والصورة و
ح جاز ان يكون الصادر الاول هو احد هذين الجزئين لهذا الجوهر من
غير لزوم محذور فان قيل هذا الجوهر المركب لا يجوز ان يكون متحيزا لان
المتحيز بالذات المالى للمكان هو الجوهر الممتد فى الجهات اعنى الصورة الجسمية وتبعها
فى ذلك محلها وما يحل فى محلها فيكون مجردا لا فى مكان ولا يجوز ان يكون نفسا
لان جزء النفس لا يستقل بالتاثير والا لاستقلت به بل يكون عقلا وهو المطلوب
ههنا وكونه مركبا لا يقدح فيه قلنا لا نم ان جزء النفس لو استقل بالتاثير
لزم استقلال النفس به فان استقلال الجزء لا يستلزم استقلال الكل لجواز
ان يحتاج الجزء الاخر فى التاثير الى امر خارج ويلزم من احتياجه احتياج الكل
ولو سلم فلا نم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لجواز ان يكون
واسطة وح يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او صورة ثم يصدر بواسطتها
البدن او الهيولى ولو سلم فلا نم ان النفس لا تؤثر الا بالة جسمانية بل قد
تؤثر بدونها او بعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة والسحر من هذا القبيل
على ما صرحوا به فان قيل يكون مستغنية عن المادة فى الذات والفعل و
لا نعنى بالعقل الا هذا قلنا العقل هو الجوهر المستغنى عن المادة فى ذاته
وفى جميع انفعاله والمحتاج الى المادة فى بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا
فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول هو النفس ويكون ايجادها فى اول

المرتبة بدون الالة وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه
بالكامل دليل آخر على اثبات العقول تقريره ان الاجرام السماوية ليس بعض
اجزائها التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع من بعض بحسب طبايعها
لان الطبايع التي للاجزاء المفروضة متحدة فلا يقتضي امورا مختلفة فلا يكون
شيء من الاوضاع واجبا للشيء من طبايع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنه جايزة
وتلك النقلة لا يتصور الا بالميل لما ستعرف فيجوز ان يكون في طبايعها ميل
ولما لم يمكن ان يكون فيها الميل المستقيم وجب ان يكون له فيها مبدأ الميل لان
الميل يستلزم امكان التحريك القسري وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكا
قسريا فلا بد فيه من مبداء ميل طباعي ومع وجود مبداء الميل المستقيم في الجرم
البسيط يمتنع ان يكون فيه عايق عن ذلك الميل بحسب الطبع لان الطبيعة الم
البسيطة الواحدة لا يتصور كونها مقتضية بذاتها الشيء ولما يعوقها عنه ايم
والعايق الخارج ايم ممتنع اذ لا عايق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو
ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده في الاجرام الفلكية لان ما لا يمتنع فيه اصلا
وما فيه ميل بالاستدارة فقط لا يمنعان الحركة المستديرة ولما وجد مبداء
للميل وعدم العايق فالميل موجود بالفعل فالاجرام السماوية يتحرك بالاستدارة
ثم ان تلك الحركة ارادية لما قد بينا ان في الفلك ميلا طباعيا محركه فلا يكون
حركته قسرية مستندة الى امر خارج عنه فهي اما ارادية او طبيعية و
لا يجوز ان يكون طبيعية لان الفلك بحركته المستديرة تطلب وضعا ثم
يتركه وطلب وضع وتركه لا يتصور بدون الارادة فان طلب شيء
وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم الا بشعور وارادة
واما الطبع بلا ارادة فلا يجوز ان يكون طالبا لشيء وتاركا له وان
كان في وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس الحركة فيكو

المستند

فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة غير متروكة لانا نقول الحركة لذاتها يقتضي
التادي الى الغير فيكون المط بها ذلك الغير فتعين ان يكون ارادية ه
فثبت ان استدارة جرم حركة الاجرام السماوية يوجب ارادة المتحرك
ارادته يستلزم التشبه بالكامل اي الذات التي كمالاتها حاصلة بالفعل
لان الارادة يقتضي ان يكون للمريد مطلوب ممكن الحصول لان طلب الحاصل
مح وهو اما محسوس او معقول لا سبيل الى الاول لان طلب المحسوس اما ان
يكون للجذب او للدفع وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على
الفلك محالان لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير عن حالة ملائمة
الى حالة غير ملائمة وبالعكس والاجرام السماوية لا تنخرق ولا تلتئم ولا
تكون ولا تفسد ولا تنمو ولا تذبل ولا تتخلخل ولا تتكاثف ولا تستحيل
وبالجملة لا تتغير عن حالة الى اخرى الا في اوضاعها التي لا يتصور كون
بعضها ملائما وبعضها غير ملائم فتعين الثاني وهو ان يكون المط معقولا
فالطالب اما ان يريد نيل ذاته ونيل صفاته او تشبه احدهما والاولان ن
فيه تعلق بالمط وعلى التقديرين الاول والثاني يلزم انقطاع الحركة لان
الذات او الصفة اما ان ينال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب
الحاصل واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هو اشتاق
فيلزم الانقطاع لكن انقطاعها مح لانها حافظة للزمان الذي يمتنع عليه
العدم مطلقا اي سابقا على وجوده او طاريا عليه والى هذا اشار بقوله
اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن مح اي طلب
غير الممكن محال واراد بالحاصل بالفعل ما ينال في الجملة وبالحاصل بالقوة
ما لا ينال اصلا سماه حاصلا بالقوة لكونه ممكن الحصول فتعين الثا لث
وهو ان يكون الطلب لنيل تشبه بالمط ولا يجوز ان يكون تشبهها مستمرا

والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل تشبها غير مستقر اى تشبها بعد تشبه بحيث
ينقضى تشبه ويحصل آخر ويجب ان يتحفظ ذلك لتعاقب الافراد لا الى نهاية
والا يلزم الانقطاع فثبت ان للطحصول متشبهات غير متناهية يحصلها
بالتدريج فى اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المط موجودا
متصفا بالفعل لصفات كمال غير متناهية يتحرك الفلك فيخرج بحركته الا
الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع تشبه بالمط الذى
هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر ويتحفظ كل منهما
بتعاقب الافراد ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات
فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول وهذه الحجة مدخولة
لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه اى هذا الدليل موقوف على دوام الحركة
التى اوجبنا انقطاعها بان بينا حدوثها وايضا موقوف على حصر اقسام الطلب
فيما ذكر وهو ممنوع فانا لا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا بالجذب او الدفع
لم لا يجوز ان يكون لمعرفته او التشبه به او غير ذلك مع المنازعة فى امتناع
طلب المح اى لا نسلم ان طلب المح محال وايضا لا نسلم ان طباع الاجزاء المفروضة للفلك لا
يقتضى امورا مختلفة فان بعض الاجزاء يقتضى ان يكون بقرب القطبين وبعضها
يقتضى ان يكون بقرب المنطقة اذ لو لم يستند ذلك الى طبايعها لكان ذلك
ترجيحا بلا مرجح وما يقال ان ذلك لامر يعود الى الفاعل فمدفوع بان نسبة
الفاعل الى الجميع سواء كان وعلى هذا الاصل يبتنى كثير من قواعدهم ولو سلم فلا
نم ان عدم وجوب الوضع لطبايع الاجزاء المفروضة للفلك يستلزم جواز الا
النقلة عنه لجواز ان يلحق جرم الفلك صورة نوعية مقتضية لوضع معين
لا يفارقه اصلا فان قلت لا يقدح ذلك فى صحة ما ادعيناه لان الاجزاء
بالنظر الى طبائعها لا يكون مقتضية لذلك الوضع فيجوز عليها الانتقال

عنه قلت

عنه قلت يكون تلك الصورة المذكورة امرا عايقا خارجا عن طبايع الاجزاء
فيبطل بناء على هذا الاحتمال حصر العايق الخارجى بعد تحقق هذا
فى ذى الميل المستقيم والمركب نعم يندفع به ما قيل ان عدم وجوب الوضع
لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة
عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها مما اعتبر الوضع بالنسبة اليه لان
استلزامه لجواز الحركة عليها بالنظر الى طبايعها ظاهر لا سترة فيه اذ لو
لم يجز الحركة عليها بالنظر الى طبائعها لكانت ممتنعة بالنظر اليها وامتناع
حركتها بالنظر الى طبايعها عبارة عن اقتضاء طبائعها العدم حركتها اعنى
سكونها ومعناه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء ح فلو لم يجز الحركة عليها
لزم ان يجب الوضع بالنظر الى طبايعها هف وايضا فان النصف من الفلك
فوق الافق والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا ان ما سوى الفلك
من العناصر والمركبات بحالها لا يتغير اصلا فلا شك ان النصف الفو
قانى من الفلك لا يقتضى طبيعته الفوقية ولا يابى عن التحتية وكذا
النصف التحتانى منه لا يقتضى طبيعة التحتية ولا يابى عن الفوقية
والا لزم اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة بسيطة فبالنظر الى
طبيعتها يجوز ان يصير الفوقانى تحتانيا والتحتانى فوقانيا وما ذلك
الا لجواز الحركة عليها اذ المفروض ان ما سوى الفلك لا يتبدل من
حالة الى اخرى ولو سلم فلا نم ان الفلكيات لا يقبل الحركة المستقيمة
فيبطل ما بنيتم عليه من امتناع العايق عن الحركة الخارجى ومن امتناع الخرق
والالتيام والتخلخل والتكاثف وغير ذلك مما ذكرتم فى الدليل ولو سلم
فلا نسلم ان ما يقبل الحركة القسرية لا بد فيه من مبدا ميل طباعى ولو
سلم فلا نم ان العايق عن الحركة المستقيمة لا يكون الا ذا ميل مستقيم او

المستديرة

من ٣

مركب لجواز ان يكون العايق ذا ميل مستدير مساولها فى القوة مخالف
لها فى الجهة ولو سلم فلا نم انه لما وجد فيه مبداء الميل وعدم العايق لزم
وجود الميل بالفعل لجواز ان يتخلف الميل عن وجود المبداء لانتفاء شرطه
كعدم الحالة الملائمة مثلا ولو سلم فلا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المطلوب
او صفته حصول الياس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان
يدوم الرجاء او يكون ذات المطلوب او صفته امرا غير قار يتحفظ نوعه
بتعاقب الافراد كما ذكرتم فى التشبه ولو سلم فلا نم ان ذلك المطلوب المتشبه
ليس هو الواجب قولكم والا لم يختلف الحركات فى الجهات قلنا يجوز
ان يكون ذلك الاختلاف لاختلاف القوابل فى النوع او الاختلاف
الكمال المشبه به فى الواجب بحسب الاعتبار ولو سلم فلا نم ان المطلوب
للموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان
الاتصاف بها على الاجتماع دون التعاقب وقولهم لا علية بين المتقابلين
والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف دليل آخر على اثبات العقول
تقريره ان الجسم لا بد له من موجد وموجده لا يجوز ان يكون جسما والا لكان
اما حاويا او محويا لما تقرر عندهم من ان الافلاك والعناصر يحوى بعضها
على بعض لا سبيل الى الاول لان الحاوى اذا كان علة موجدة للمحوى
فلا بد ان يتقدم بوجوده ووجوبه على وجود المحوى ووجوبه كما مر
فاذا اعتبر وجود الحاوى فى مرتبة لم يكن المحوى فى تلك المرتبة وجود
ووجوبه ضرورة تاخره بالذات عن وجود ما هو علة له اعنى الحاوى بل كان
لانه لم يجب بعد ثم ان عدم الخلاء فى داخل الحاوى ووجود المحوى فى داخله
متلازمان بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر فى نفس الامر ضرورة
انه اذا انتفى الخلاء فى داخله كان مملوا من المحوى واذا وجد المحوى فى

داخله

داخله انتفى الخلاء فى داخله بل هما متلازمان فى التصور ايضا ضرورة انه اذا
تصور عدم الخلاء فى داخله فقد تصور وجود المحوى فيه وبالعكس
بل ربما يظن ان عدم الخلاء فى داخله عين الوجود المحوى فيه لشدة تقارن
مفهوميهما وتقاربهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان و
جوبا وامكانا لان اختلافهما فى ذلك يوجب جواز الانفكاك بينهما
فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب فى مرتبة كان الآخر ايضا ممكنا غير
واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا فى مرتبة وجود الحاوى مكان
وجود المحوى لكنه باطل ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا
لذاته فلا يكون ممكنا فى مرتبة اصلا لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف
وكذا الخلف المذكور اعنى امكان الخلاء لازم اذا فرض ان العلة هى الصورة
الجسمية للجسم الحاوى لانه الجوهر الممتد فى الاقطار الثلث المحدد لمكان
الجسم المحوى بحيث اذا انتفى الخلاء فى داخله كان مملوا من المحوى البتة
واذا وجد المحوى فى داخله انتفى الخلاء فى داخله البتة فاذا اعتبر وجود
تلك الصورة فى مرتبة لم يكن المحوى فى تلك المرتبة وجوب الى آخر ما علم
من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هى الهيولى للجسم الحاوى لانها متاخرة
عن صورته لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا
اعتبر وجود الصورة فى مرتبة لم يكن المحوى فى تلك المرتبة وجوب لتاخره
بالذات عنها بمرتبتين وبمثل ذلك تبين ان الصورة فى مرتبة النوعية
للجسم الحاوى ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شئ منها
علة موجدة للمحوى وكذا لا سبيل الى الثانى لان الحاوى اشرف من
المحوى لكونه ابعد عما من شانه ان يفسد ويتغير واقوى واعظم منه
لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة والوجه

بب

والاعظم بالمحض والاضعف والاصغر بنقل فلا يتعين انه لا يكون ...

الى تعليل الاشرف والاقوى والاحسن مما يتعلق بالمحوى من الصور
النوعية والاعراض وغيرها علة للحاوى فاستبان ان موجب الجسم لا يجوز
ان يكون جسما ولا جسمانيا فهو امر مفارق ذاتا وفعلا وهو اما الواجب
او العقل والاول اتم لما مر فتعين الثاني وهو المط وقوله لمنع الامتناع الذاتي
اشارة الى الجواب عن الدليل المذكور تقريره انا لا نم ان الخلا ممتنع لذاته لانه
لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات
ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوى فان المتلازمين لو
وجب احدهما بالذات والاخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير وامتنع
ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا امكن ارتفاع الاخر امكن
الانفكاك بينهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن احد المتنافيين
اعني وجوب المحوى بالغير لكونه ممكنا واقع في نفس الامر فالمنافي الاخر
اعني وجوب عدم الخلا بالذات ليس بواقع في نفس الامر فثبت ان الخلاء ليس
بممتنع بالذات وانما اقمنا دليلا على المنع حتى صار معارضة في المقدمة اعني
امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق قيل ان اردتم بقولكم
وجوب عدم الخلا لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوى واجبا
لغيره انه ينافي كونه واجبا لغيره الذي هو الحاوى فمسلم لان وجوب المحوى
بالحاوى يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوى
ووجوبه كما مر لكن قولكم وجوب المحوى بالغير واقع في نفس الا مر
ممنوع فانا قد برهنا على ان الحاوى لا يكون علة للمحوى وان اردتم انه ينافي كونه
واجبا لغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوى لعلة اخرى
غير الحاوى لا يستلزم ان لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك
العلة ووجوبها بل يستلزم ان يكون وجود المحوى ممكنا في تلك المرتبة



ولا يلزم

ولا يلزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم الخلا فيها لان ارتفاع وجود
المحوى في تلك المرتبة لا يستلزم من امكان الخلاء فيلزم ان لا يكون
عدم الخلا واجبا بل ممكنا الا يرى انا اذا فرضنا ارتفاع وجود الحاوى والمحوى
معا لم يكن هناك خلاء هو ممتنع اعني وجود مكان مع خلوه عما يشغله ولما
اذا فرضناها وليس في داخله محوى كان المكان الذي هو سطحه الباطن
او البعد الموجود او المفروض في داخله خاليا عن التاغل وهو الذي
دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى العدم المحض اذا لم يكن محشوا
بشئ فليس بممتنع كما سلف فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما للوجوب
المحوى بغير الحاوى فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب
المحوى لغير الحاوى فجاز ان لا يكون المحوى معلولا لعلة اخرى غير الحاوى
وقولكم المتلازمان لا يتخالفان في الوجوب بالذات مم قولكم بيانه انه اذا
لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الاخر امكن الانفكاك بينهما
قلنا امكان ارتفاع الاخر انما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الا
نفكاك لجواز ان يكون الاول مقتضيا لوجود ذلك الاخر كامتناع الانفكاك
بين ذات الواجب تعالى وبين معلوله الاول الا يرى ان امكان ارتفاعه
نظرا الى ذاته لا يقتضي جواز الانفكاك وانما كان يقتضيه ان لو امكن
ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول
مرتب على وجود العلة تحقيقه ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع اللازم
عن الملزوم وانفكاكه عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا
الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه مفهوم
وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا لا
لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والاخر مستحيلا

الخلاء حتى يلزم من امكان الارتفاع

بلا نم الملازمة بين وجود المحوى وعدم الخلاء وسند المنع ما صورناه في التقرير
المذكور اعنى فرض ارتفاع المحوى والحاوى معا فان احد المتلازمين اعنى
عدم الخلاء متحقق هناك مع انتفاء اللازم الآخر اعنى وجود المحوى هذا وقد
يجاب عن اصل هذا الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم الخلاء في داخل
الحاوى بعد اعتبار وجوده وبين وجود المحوى في داخله بعد ذلك
الاعتبار فان الحاوى ليس علة لمطلق المحوى بل المحوى معين فالمحوى المعين
وان استلزم عدم الخلاء لا يستلزم المحوى المعين فلا يتحقق التلازم
بينهما وان سلمنا الملازمة بينهما فلا نم ان المتلازمين يجب ان يتساويا في
مرتبة الوجوب فانه قد بينا آنفا انه يجوز ان يكون احد المتلازمين
واجبا بالذات والآخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون
واجبا بالغير لا يكون واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكونا
بحيث اذا وجب وجود احدهما في زمان وجب وجود الآخر في ذلك
المرتبة فذلك بالغير واجب قيل هذه المقدمة مستدركة في البرهان اذ يكفي
ان يق لو كان الحاوى علة للمحوى لتقدم عليه بالوجوب فقد وجب
الحاوى ولم يجب وجود المحوى بعد لكن المحوى هو الذى يملأ مقعر
الحاوى فاذا لم يجب وجود المحوى لم يجب ملاء مقعر الحاوى واذا لم يجب
عدم الخلاء بالضرورة وللقائل ان يقول ان اراد به بقوله فقد وجب الحاوي
ولم يجب وجود المحوى بعد انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوى
فذلك مم وان اراد انه لم يجب في تلك المرتبة وجود المحوى فذلك مسلم
لكنه لا يجديه لانه لا يترتب عليه عدم وجوب عدم الخلاء لما عرفت آنفا
من ان المتلازمين لا يجب تساويهما في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن
لا نسلم ان الهيولى متاخرة عن الصورة قولكم هى شريكة لعلة الهيولى قلنا

الزمان الثاني البتة بان كان متاخرا عنه في المرتبة اما انه اذا وجب احدهما في مرتبة يجب الاخر في تلك

فنوعهما لا شخصها وهى التى يمكن ان يعتبر وجودها في مرتبة سلمنا ذلك لكن لا نم
ان الحاوى اقوى واعظم من المحوى لانه ربما كان المحوى اكثر ثخانة بحيث
يزيد على الحاوى بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوى اطول منه
قطرا ولين استبعادات الوهم لا عبرة بها في المقامات البرهانية دليل آخر على اثبات
العقل تقريره ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون مقارنا للمادة لان تاثير المقارن
لا يكون الا فيما له وضع بالنسبة اليه على ما سبق من انه يشترط في صدق العلية تاثير
على المقارن الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له ولا جزئية فضلا عن ان
يكون له وضع بالنسبة الى موجده فموجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا في ذاته
وفى فعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المط
فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئيه معا بل يجب ان يكون علة
لجزء الآخر واجتماعه مع الآخر كما صرح به الشيخ في الاشارات فيجوز ان
مادة الجسم موجودة قبله مع صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة الى
الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة صورة جسمية ويكون لها وضع
بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك المادة صورة جسمية اخرى
يكون جزءا آخر للجسم الذى هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه اذا كان لشئ
مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى المؤثر مصححا لايجاد ذلك
الشئ في تلك المادة موجودة والا لزم ان لا يؤثر ذو وضع اصلا اذ لا وضع
له قبل وجوده وهو بط قطعا قلنا الكلام هٰهنا في العلة الفاعلية المستقلة
بالتاثير على معنى انها لا يشاركها في الفاعلية غيرها ولا شك ان فاعل المركب
بهذا المعنى يجب ان يكون فاعلا لكل واحد من جزئيه والا لكان فاعل
الجزء الآخر مشاركا له اذ الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة فلا يكون مستقلا
بالتاثير والجواب ان اشتراط الوضع في تاثير المقارن لم يثبت وقد تكلمنا

في ذي وضع اصلا
فلا يكون موثرا فيه

عليه وايضا بعض افعال النفس لا يتوقف على الالات الجسمانية فلا يشترط الوضع
فى تلك الافعال لم لا يجوز ان يكون ايجادها الجسم من هذا القبيل دليل
آخر تقريره ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا
فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشئ على نفسه اما اذا كان جسما
او عرضا قائما به فقط واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم
اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثانى والثالث فيتقدم بمراتب
واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع الاخرى فيجب
ان يوجد الاخرى حتى يكون موجودة للجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخرى
لم يوجد هى واذا توحد الاخرى واتحد بالجسم الاول لم يكن ذلك الجسم الآخر
الذى يوانتره اول الاجسام لتاخره عن الجسم الذى اخرتهما جزء منه وقد تقرر
عندهم انه ليس احديهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف على ما مر من
الاجوبة عن الوجوه الاخر يصير فى غاية الظهور **واما النفس** فهى
كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق
عن المادة فى ذاته دون فعله يسمى نفسا وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس
بمجرد بل مادى كالنفس النباتية التى هى مبداء الافاعيل من التغذية والتنمية
والتوليد والنفس الحيوانية التى هى مبداء الحس والحركة الارادية ويجعل النفس
الارضية اسما لهما وللنفس الانسانية فيفسرون بانها كمال اول لجسم
طبيعى آلى ذى حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع فى ذاته ويسمى
كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او فى صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع
النوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات
الثانية المتاخرة عن تحصل النوع فى نفسه كتوابع الكمال الاول الحاصل
للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع
فى ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعى يخرج عنه
صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والسرير والكرسى وغيرها وقولهم
آلى يخرج صور العناصر والمعدنيات اذ لا تصدر عنها افعالها بواسطة الالات
وقولهم ذى حيوة بالقوة ارادوا به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء
ولا يكون ذلك الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا يتبادر من ظاهر العبارة
اعنى ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج حينئذ عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية ويخرج
النفوس السماوية على رأى من يقول ان النفس انما هى للفلك الكلى وان ما فيه
من الافلاك الجزئية بمنزلة الالات له فيكون جسما آليا لان ما يصدر عنه من
التعقلات والحركات الارادية التى هى من افاعيل الحيوة يكون دائما وبالفعل
لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة
الارادية والنطق اعنى تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد يكون بالقوة
واما على رأى من يقول ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الالية فلا
حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون واعترض عليه بانه ان اريد
بما يصدر عن الاحياء ما يتوقف من الافعال على الحيوة فلا يندرج فيها التغذية
والتنمية والتوليد فلا يدخل فى التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال
الصادرة عن الاحياء سواء كانت توقفت على الحيوة اولا فان اريد جميعها خرج عنه
النفوس النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط و
المعدنيات اذ يصدر عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد
البعض وصور المعدنيات والبسائط خارجة عن التعريف بقيد الالى فانها
تفعل افعالها بدون آلة متوسطة بينها وبين اثارها فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان
قيد ذى حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعى
آلى معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق

النفس عليهما بمحض اشتراک اللفظ اذ الاول باعتبار افعال مختلفة والثاني باعتبار
فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبداية فعل
ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرج
النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت النفس الفلكية قلنا
مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس
السماوية اختلاف افعال وآلات لكن الشيخ ذكر في الشفا ان النفس اسم
لمبدا صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا خفاء في
انه معنى شامل لهما صالح لتعريفهما به على المذهبين لان فعل النفس السماوية
ايضا ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة مع الارادة
على رای وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح وان اريد تعريف كل واحد
من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس
النباتية كمال اول لجسم طبيعي آلي يتغذى وينمو فقط اى لا يحس ولا يتحرك
بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي آلي يحس ويتحرك بالارادة فقط
اى لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي آلي يعقل الكليات
ويستنبط بالراى والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذى ادراك وحركة دائمتين
واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما او خصوصا ليس تعريفا لها
من حيث ماهيتها وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذى هى نفس
له اذ لفظة النفس انما يطلق عليها من حيث تلك الاضافة فوجب ان يوخذ
الجسم في تعريفها كما يوخذ البنا في تعريف البانى من حيث انه بان وان لم يوخذ
اخذه في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم من مباحث
النفس معرفة الانسانية اذ هى مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعنى معرفة
الصانع تعالى عاله من صفات العلى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين

من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية
من انها مغايرة للمزاج والبدن واجزائه وانها جوهر مجرد متحد بالمهية في الافراد
الانسانية حادث لا يفنى بفناء البدن ولا ينتقل في الابدان وله تعقل بالذات
واحساس بالآلات وتشارك النباتية في قوى التغذية والتنمية والتوليد
وساير الحيوان في قوى الادراک الظاهر والباطن واستدل على مغايرة
النفس للمزاج دفعا لما توهمه بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذى يفنى
بتلاشى البدن بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان
المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاک انما يجبرها على الاجتماع والتاليف
النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف الموقوف على
النفس فلو لم يكن النفس مغايرة للمزاج لزم الدور والى هذا اشار بقوله
وهى مغايرة لما هى شرط فيه لاستحالة الدور قيل ان المركبات تستعد لقبول
كمالاتها الاول فلو كانت النفس التى هى الكمال الاول شرطا في حصول
المزاج يلزم الدور واجيب بان نفس الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية
ثم يصيرها اخلاطا وتفرز من الاخلاط مادة المنى وتجعلها مستعدة
لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها انسانا ويصير المادة بتلك القوة منيا ويكون
تلك القوة صورة حافظة لمزاج المنى فقط كالصورة للمعدنية ثم ان المنى
لما وقع في الرحم يتزايد كما لا تزايد بحسب استعدادات تكتسبها هناک الى ان تستعد
لقبول نفس يصير عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب غذاء
ويضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد لقبول نفس
حيوانية يصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم يتكامل الى ان يستعد
لقبول نفس ناطقة يصدر عنها جميع ما تقدم مع التعلق وتدبير البدن الى ان
يحل الاجل فانكشف بما ذكرنا ان المزاج الواقع بين اجزاء المنى اولا يتوقف

على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الكمالية الحافظة للتركيب وان المزاج
الحاصل له يتوقف على تلك الصورة ويتوقف عليه الصورة الفاعلة للافعال
النباتية وان المزاج الحاصل له بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة
التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه الصورة الفاعلية للافعال الحيوانية
وان المزاج الحاصل له بكمال التغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي
هي نفس الحيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي مدبرة
للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا
على نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج سابق عليه فلا يلزم
الدور اقول ان من زعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل
يقول ان من الامزجة ما يبلغ من الكمالات والقرب عن الاعتدال الى ان
يصير مبداء لاثار تنسبونها انتم الى النفس وتثبتونها امرا آخر وراء المزاج وليس
هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه وهو يحفظ الاضداد
المتنازعة الى الانفكاك على الاجتماع والتاليف الى حصول هذا المزاج الذي هو
النفس وليس ذلك المزاج السابق نفسا حتى يلزم توقف النفس على النفس
ان ذلك ايضا جائز غاية الامر انه يلزم توقف كل نفس على اخرى سابقة عليها
نعم المادة لفيضان اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان النفس
المزاج قد يتمانعان في الاقتضاء لان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة والمزاج
يمانعها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض ويقتضي الحركة الى جهة اخرى
كالصاعد الى موضع عال والتمانع في الاقتضاء يدل على مغايرة المقتضيين واليه
اشار بقوله والممانعة في الاقتضاء واعترض عليه بان المانع للنفس عن الحركة
او في جهتها هو اجزاء البدن فانها لثقلها تميل الى السفل فهي مانع النفس عن
الحركة على وجه الارض وفي الصعود الى موضع عال واما المزاج فانه من جنس

الحرارة والبرودة

الحرارة والبرودة فلا يمانعها في شيء منهما الثالث ان النفس يبقى عند بطلان المزاج
فان مزاج الانسان عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند بلوغه الى سن الشباب
ولا شك ان الباقي غير الزايل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما مع
ثبوت الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبداء الادراك اعني
النفس هو المزاج لم يحصل ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد
عليه ان كانت كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل عنها فلا يدركها وان
كانت كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها ولما بين مغايرة النفس للمزاج
اراد ان يبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما يقع
الغفلة عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا يغيب عن تصوره والتصديق
بثبوته في جميع حالاته ونبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة
وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في انه مدرك لذاته مثبت اياه
كذا اذا تعطل حواسه الظاهرة والباطنة بالسكر لا يغرب ذاته عن ذاته و
لا يلزم من تعقل النائم والسكران ذاتيهما في حالة النوم والسكر ان يبقى ذلك
التعقل على ذكرهما عند زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة
والباطنة والقوى والحواس ويظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول
خلقه صحيح العقل والمزاج على هيئة لا يبصر شيئا من اجزائه ولا يتلامس
اعضاؤه معلقا في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن
ظواهر البدن لانها لا تدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا
بالتشريح فيكون غافلا عن البدن ايضا وعن القوى والحواس باسرها مع كونه
مدركا لذاته واثباتها فلا يكون ذاته شيئا منها ورد ذلك بان ذات الانسان
تامة اجزائه الاصلية الجسمانية التي هي اجزائه لبدنه ولا تمام ذاته يغفل عنها بل
انما يغفل عن اجزاء الفضلة وعن الاعراض والقوى الحالة فيها اقول وفيه
الفضلية

نظر لانه لو كان لا يغفل عن الاجزاء الاصلية لكان عالما بانها ما هي لانه لا
يجب ان يعلمها بحقيقتها بل بوجه يمتاز به عما عداها من سائر الاعضاء
وغيرها واكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم بوجه يمتازها
عن ما عداها وفيه مغايرة لما يقع المشاركة به يريد ان يبين مغايرة النفس للجسمية
الممتدة في الجهات بانها مشتركة فيما بين الاجسام ونفس كل احد لا يشارك
فيها غيره اقول وفيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى
الكلام ان نفس كل واحد ليست طبيعة جسمية كلية فذلك مما لا يشتبه
على من له ادنى تميز به فكيف يجعل مسئلة ويدقق وان اراد الجسم المتشخص
فذلك هو البدن بعينه وليس مما يقع الشركة فيه ومغايرة لما يقع الشركة
فيه يريد ان يبين مغايرتها لجميع ما ذكرنا اعني المزاج والبدن واجزاءه و
قواه والجسمية بدليل يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه قد يصير احر مما
كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس واما البدن واعضاءه والجسمية فانها
تتغير بل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان النفس باقية بحالها من اول العمر الى الاخر
يحكم به البديهة وغير المتبدل غير المتبدل واعترض عليه بان التبدل انما هو في
الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي النفس اقول وايضا
منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل
المحسوس منه وهو دائما في التبدل بالتحلل والاغتذاء بل بالنشو والنماء مع انا
نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام حيوانه ولعل السر في ذلك ان ذاته عبارة
عن بعض ما يشاهد منه من تشكله مع مشخصات تعجز العقول عن تحصيلها و
ذلك البعض مع تلك المشخصات لا يتبدل ولا يتغير في مدة حيوته الا بعوارض
لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي مع تلك المشخصات لا يتبدل
في بدن الانسان فانها لا يتبدل من اول عمره الى آخره الا بعوارض لا مدخل لها

في تشخصه وهي جوهر مجرد يعني ان النفس الناطقة ليست متحيزة لا بالذات
ولا بالتبع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه فقد تبين انها
ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزءا منه ضرورة انها ليست جسما
منفصلا عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى
والحواس تبين انها ليست جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة
بالمعنى الذي ذكره اجيب بانه ربما يذهب الوهم الى انها جسم مجاور للبدن
او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة لتجرد عارضها يعني ان عارض
النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان يكون
النفس الناطقة التي هي معروضة لها ايضا مجردة بيان الاول ان الصورة
العقلية قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي نتصورها وكل ما هو مشترك
بين كثيرين يكون مجردا لانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض مادية من
مقدار معين ووضع معين وكيف معين وغير ذلك فلا يكون ملائما لما ليس
له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وبيان الثاني ان اختصاص المحل بالمقدار
المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص الحال فيه واعترض
عليه بانا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم انكشاف
الاشياء على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فتلاحظها النفس
من هناك كما تدرك ما انتقش من الجزئيات في آلاتها بل يجوز ان يكون العلم
مجرد انكشاف من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان
لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على
الجدار فلا يكون هذه الصورة حينئذ مجردة بل المجرد ذو هذه الصورة وليس يلزم من
اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة مجردا عنها
سلمناه لكن لا نم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيها

مخصوص

النفس الناطقة التي هي معروضة للصورة العقلية لو لم يكن مجردة لكانت الصورة العقلية الحالة فيها غير مجردة لان ...

بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان
الجسم متصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا يتصف به سلمنا لكن اتصاف
الصورة الحالة في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها
بحسب ذاتها قيل السؤالان الاولان يندفعان باثبات الوجود الذهني على
الوجه الذي تحقق اقول الوجود الذهني على ما حققناه ليس بانقسام
الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال وعدم انقسامها ود
ليل آخر على تجرد النفس تقريره ان النفس الناطقة غير منقسمة ولا شي من
الماديات بغير منقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا ينقسم محلها
الذي هو عاقل لها اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا يلزم انقسام المعقول الغير المنقسم
ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها تعقل البسائط فلانها تعقل الوحدة
والنقطة وغيرهما من البسائط وايضا فانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة
فذاك والا لكانت مركبة من البسائط لان كل كثرة وان كانت غير متناهية
لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدؤها وتعقل الكل بعد تعقل اجزائه قيل
لعل ذلك الواحد بالفعل منقسم بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان ينقسم بالقوة
الى اجزاء متخالفة بالماهية والا لكانت الاجزاء حاصلة بالفعل بل الى اجزاء
متشابهة في الماهية فيكون الصورة العقلية متشابهة لاجزائها في تمام الماهية
ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل لحصول الكل فيكون حصول
المهية يتحقق بحصول واحد منها اذ لا معنى لتعقل الشي الا حصول ماهيته في
العقل ففي الجزء الواحد كفاية عن الاجزاء الأخر في المعقولية فيكون الصورة العقلية
للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية نوقض بان الذي
ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة
وعن عوارضها والا لم يكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض

المادية ملا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم
ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نم مساواة الصور
للمعلوم في تمام المهية اقول ولو سلم فلا نم مساواتهما في الانقسام وعدمه
لانه من لوازم الوجود الخارجي وليس من لوازم المهية حتى يلزم التساوي في
المهية التساوي فيه ولو سلم فلا نم ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه
وقد مر الكلام فيه على الامر بما عليه وايضا لا نم ان كل مادي منقسم فان النقطة
مادية غير منقسمة اقول فان قيل دليلكم مقلوب عليكم فانا نقول النفس الناطقة
منقسمة ولا شي من المجردات بمنقسم اما انها منقسمة فلانها تعقل الماهيات
المركبة وهي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل قلنا انقسام الحال
انما يستلزم انقسام المحل اذا كان ذلك الانقسام الى اجزاء المقدارية ولا نم
ان المهيات المركبة التي تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية وقوتها
على ما يعجز المقارنات عنه يعني ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير
متناهية وقد سبق ان افعال الماديات متناهية واجيب بان التعقل عبارة
عن قبول النفس للصورة العقلية وهو انفعال لا فعل والانفعالات الغير
المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام
العنصرية اقول ولو سلم انه فعل فقولكم ان النفس تقوى على معقولات غير
متناهية ان اردتم به انها لا ينتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل آخر
بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية مثلا لا ينتهي في تصور
الاشكال الى حد واحد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان عنيتم به
انها يحصل معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فممنوع الا ان تريدوا انها
يتصور مفهوما كليا ويلاحظ افراده الغير المتناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي
الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على ذلك قلنا ذلك لانها لا تقدر

على تعقل الكلي فرجع الى الوجه الاول وايضا فان النفس يدرك ذاتها وآلاتها
والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانه
انما يعقل بتوسط ولا يمكن توسط الالة بين الشي وذاته وآلته وادراكاتها
واجيب عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها
من غير توسط آلة وكذا ما هو آلة لها في ساير الادراكات وحصول عارضها
بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا يعني ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او
دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يعقل محلا
لها منقطعا اي لانه يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا
لها منقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها البدن
وكذا لكل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة في
البدن او في عضو من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقلة له
اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها حضوره بنفسه عندها او لا بل
يتوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لمحلها كما في ادراك الامور الخارجية
فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود المعلوم عند تمام العلة وان
كان الثاني لزم الثاني لان حصول صورة اخرى مماثلة له يستلزم اجتماع
المثلين في مادة واحدة وهو ممتنع اقول يرد عليه انه يجوز ان لا يكفي في تعقل
محلها حضوره بنفسه عندها ولا يتوقف ايضا على حصول صورة اخرى مماثلة
له بل يتوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرايط وايضا فان التعقل
ان كان الجسم الذي هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة
عقلية مماثلة له لا ان يحل في مادة واحدة صورتان متماثلتان وكذا
ان كان المتعقل ان كان مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك المادة
صورة متساوية لها في تمام الماهية لا ان يحل فيها صورتان متساويتان

في تمام الماهية فان قيل الكلام في الصورة الجسمية او النوعية الحالة في
الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة حالة في تلك المادة قطعا فاذا ارتسم
في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية كانت
ايضا حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان
احديهما عينية والاخرى عقلية قلنا لا يلزم من حلول شي في آخر حلوله
في محل ذلك الآخر اذ المراد بالحلول هو الاختصاص الناعت فيجوز ان ينعت
شي شيا آخر ولا ينعت محله كالسرعة الحالة في الحركة فانها ليست حالة في محل
الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين
انما يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وهيهنا الامتياز باق لان احد
الصورتين حالة في المادة بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا
القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزتان من وجه آخر ايضا
وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة
بوجود عقلي ومما يقال من ان حلول احد المثلين في الآخر مع حلولهما في
محل واحد اذ لا تمايز بينهما ايضا لا بحسب الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض
لتساوي نسبتهما اليهما فمدفوع بان نسبة العارض الى المحل مقارنة الحال المحل
ونسبته الى الحال مقارنة احد الحالين للآخر وهذا القدر كاف في التمايز ويبني
هذا الوجه ايضا على ان العلم بارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه
لو تم هذا الدليل لدل على ان النفس الناطقة اما عالمة بصفاتها دائما او غير
عالمة بشي منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من صفات النفس معلوم
لها ولا يدوم استحضارها اياها واجيب بان صفات النفس ولوازمها
بالقياس الى شي مغاير لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في
الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها

مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما
كما كانت مدركة لذواتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الاعتبر للمقايسة لفقد
الشرط عند عدم المقايسة فان قيل اذا كان ادراكها لذواتها من القسم الاول يلزم
ان تكون مدركة لادراكها لذواتها وهكذا فيلزم علوم غير متناهية قلنا ادرا
كها لادراكها لذواتها ليس من القسم الاول لانه انما يحصل لها بالمقايسة
الى غيرها اعني ادراكها لذواتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقله بقي ههنا شيء وهو
ان ادراكها لذواتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها لحضور ذاتها فما
يلزمها من الصفات بالمقايسة اليه ايضا يكون مدركة دائما لتحقق الحضور
والفرض انه كاف في الادراك ومما اجيب به من ان العلم بالعلم ليس امرا
زايدا عليه اذ لو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية لها
لزم اجتماع الصورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء
لان العلم بالعلم وان لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه لكنه مغاير
له قطعا فيلزم المحذور ورد بانا نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من
الصفات الحقيقية القائمة بالنفس كالقدرة والسخاوة والعلم والشجاعة و
غيرها ولا استلزام استغناء العارض استغناء المعروض يعني ان عارض
النفس الناطقة اي الصورة العقلية يكون مستغنية عن المادة واستغناء
العارض يستلزم استغناء المعروض لان احتياج المعروض الى شيء يستلزم
احتياج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه ولا
لانتفاء التبعية يعني ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة
في الجسم تابعة في الضعف والكلال لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون
الجسم آلة لها فلا يعرض للآلة كلال والا فيعرض للقوة كلال لان اختلال
الشرط يقتضي اختلال المشروط كما ترى في قوة الحس والحركة الحالتين في البدن

فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال
فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد وان كانت الالة البدنية
في النقصان والانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير
خرفا وينقص تعقله فقد اختل قوة التعقل باختلال الالة فيكون حالة
في الجسم قلنا اختلال التعقل لاختلال الالة لا يدل على ان العاقل حال في الجسم حامل
بالالة اذ جاز ان يمنعه في آخر العمر تعقله الذي هو بذاته اشتغاله
بتدبير البدن واستغراقه فيه وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد العقل
عند كلال البدن فانه يدل على ان تعقله بنفسه لا بآلة بدنية ويرد
عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة بضعف البدن وكان ما يرى
من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وبسبب التمرن و
الاعتياد فان جودة الفاعلية كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب
التمرن والادمان ايضا فان المرتاضين على فعل المشايخ يقدرون على ما لا
يقدر على مثله الشبان والاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف
على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتياد اثر
يعتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة
اوفق للقوة العاقلة من ساير الامزجة وبذلك يقوى القوة العاقلة
ولحصول الضد دليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية تقريره ان
القوة المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها
خصوصا الافاعيل القوية الشاقة تشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة
فظاهر لان تفعل دهما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصرة
بعد النظر في قرص الشمس بالاستقصاء لا تدرك النور الضعيف والسامعة
بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم

يجوز ان يكون ذلك لكون [illegible] الضعيف [illegible]
[illegible]

الرايحة القوية لايحس بالرايحة الضعيفة وهكذا حال الذايقة واللامسة
فكان قوة الحس قد بطلت بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل
تلك القوى لاتصدر عنها الا عند انفعال موضوعات تلك القوى كانفعال
تلك القوى محل الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانفعال
انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه من المقاومة فيوهنه والفعل
وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه لايكون مقتضى طبايع العناصر التي بها
موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاو
مة لتلك القوى في افعالها والتقاوم والتنازع يقتضي الوهن فيهما
جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك كالوهن والكلال فانها قد
لاتكل عند توارد الافكار المؤدية الى العلوم بل تقوى بذلك لازديادها
لانها وانما قلنا قد لاتكل النفس ولم نقل لاتكل اصلا لان العاقلة اذا كان
تعقلها بمعاونة شيء من القوة الفكرية فقد تضعف عند التعقل لضعف
معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا الوجهين ضعيف اما التجربة فلما قال
جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لساير القوى مع كون الجميع بدنية
فلا يقدح اختصاص بعضها بالكلال دون بعض واما القياس فلانا
لانم ان افاعيل القوى الجسمانية لاتصدر عنها الا عند انفعال موضوعاتها
ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها ذهب جمع من الحكماء كارسطو
واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات
لاختلاف الامزجة والادوات واختاره المص وذهب بعضهم الى انها مختلفة
بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراده متحدة بالماهية
قيل تشبيه ان يكون قوله عليه الصلوة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب
والفضة وقوله عليه الصلوة والسلام الارواح جنود مجندة فما تعارف

ايتلف

ايتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب
هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لساير الا
افراد حتى لايشترك منهم اثنان في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج
المص على ما اختاره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا
يقتضي وحدتها بالنوع فان الامور المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد
واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضي وحدتها
بالنوع لجواز ان يكون ما يذكرونه في حدها حد الحقيقة الجنسية المشتركة
بينها فان الحد كما يكون للحقيقة الجنسية ايض وان ادعى ان هذا مقول
في جواب السؤال بما هو عن الافراد واي طائفة يفرض فهو ممنوع بل ربما
يحتاج في ذلك الى تمييز جوهري بل يجوز ان يكون ما يعقل من النفس
ويجعل حدا لها عرضا عاما للانواع متخالفة الحقيقة واختلاف العوارض
لا يقتضي اختلافها اشارة الى جواب احتجاجهم على اختلافها بحسب
الماهية تقرير الحجة انها مختلفة العوارض مثل الذكاء والبلادة والبخل
والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب الامزجة
فان الانسان قد يكون بارد المزاج في غاية الذكاء وقد يكون بالعكس
وايض قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد
قد يسخن مزاجه جدا في غاية ثم يبرد بعد ذلك وهو باق على خلقته النفسانية
من بلادته وذكائه فلو كان ذلك بالمزاج لاختلف باختلاف المزاج
وايض قد يتبدل هذه العوارض ويبقى المزاج بحاله فان الجبان اذا تكلف مع
ايقاعه في المحاربة والثبات عليها يصير شجاعا والغضوب اذا تحلم وداوم
عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور مستندة
الى المزاج لاستمرت باستمراره وايض فانا نجد بين شخصين متقاربين

النوعية كذلك يكون للحقيقة

ضم

حار المزاج في غاية البلادة وقد يكون

شجاعا والبخيل اذا تكلف ببذل المال وداوم عليه يصير

فى المزاج غاية التقارب مع انهما متباينان غاية التباين فى الرحمة والقسوة
والكرم والبخل والعفة والفجور فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك
الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعلم من المعلم ومشاهدته من الا
بوين والاصحاب والاخوان اذ ربما يتفق للانسان اجتماع هذه
الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونه ميالا بجبلته الى الفجور
وبالعكس وقد يكون الابوان فى غاية الخسة والرذالة والولد فى غاية
الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف فى هذه الغرائز والاخلاق
ليس مستندا الى اختلاف الالات البدنية واحوالها ولا الى الاسباب
الخارجة فهو مستند الى ذات النفس فيجب ان تكون مختلفة وتقرير
الجواب انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها
مثل ما زعمه الاحكاميون من الاوضاع الفلكية او يكون التركيب
فى تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجية على وجوه
مختلفة وانحاء شتى قلما يقع الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق على الندرة
تبعه التوافق فى تلك العوارض ولو كانت العوارض المختلفة مستندة
الى ذوات النفوس وحدها لم يتصور تبدلها على نفس واحدة وهى حادثة
فهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية اجتماع الضدين او
بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع ذهب ارسطو واتباعه الى ان النفس حادثة
وهو موافق لما ذهب اليه المليون وذهب افلاطون ومن قبله الى انها
قديمة واختار المص الاول ولهذا قال وهو ظ على قولنا اى حدوث
النفس ظ على قول المليين لان الواجب تع فاعل بالاختيار على رايهم
واثر المختار لا يكون قديما على ما سبق واما على قول الخصم فلان النفس
لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة وهى اجتماع الضدين او بطلان

ما ثبت

ما ثبت او ثبوت ما يمتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما
ان تكون فى الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالابدان
اما ان تبقى على وحدتها وح يلزم ان يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو
نفس من اتصف بالجبن والبخل بعينه نفس من اتصف بالاسراف و
التهور فيلزم اجتماع الضدين وهو الامر الاول واما ان تتكثر ولا يمكن
ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة وتحدث نفوس اخر كثيرة
فيلزم بطلان ما ثبت اعنى النفس الاولى وهو الامر الثانى وغلط
لما عرفت من ان القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس
وانما قلنا لا يمكن ذلك الا ببطلان النفس وحدوث نفس اخر لان التكثر
اما بالانقسام والتجزى او بزوال الواحد وحصول الكثير والاول لا
يكون الا بالمادة وبذلك اثبتوا الهيولى على ما سبق ومادة النفس
هى البدن ولا بدن فى الازل لان المركبات العنصرية حادثة
او لو سلم فالكلام فى النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة
وتمايزها فى الازل بالابدان لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الا
بدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه ولا سبيل ايض الى الثانى لانها
على تقدير تعددها فى الازل لا تكون متحدة بالنوع لما تقرر ان ما ليس له مادة
يكون نوعه منحصرا فى شخصه لما سبق من ان الاتحاد بالمهية والتكثر
بالافراد انما يمكن فيما له مادة ومادتها البدن ولا بدن فى الازل ويتم
الكلام بما مر آنفا ويتم الكلام بما مر آنفا وهو الامر الثالث واعترض عليه
بانه مبنى على مقدمات قد مر تزييفها فى محل اثباتها وايض انما يتم ببطلان
التناسخ الموقوف على بيان حدوث النفس فيلزم الدور وهى مع
البدن على التساوى اى عدد النفس مساوية لعدد الابدان لا يزيد

النفوس

احدهما على الآخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة وذلك
معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على
سبيل الاجتماع فبالضرورة ايضا واما على سبيل الانتقال من بدن الى آخر
فلانه لو انتقل نفس من بدن الى آخر لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة و
حادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف على حصول
الاستعداد في القابل اعني البدن وعند حصول الاستعداد يجب حدوث
النفس لما تقرر من وجوب وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه
بانه مع ابتنائه على كون المبدا موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس
وقد مر انه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس
فيلزم الدور وايضا انحصار شرط حدوث النفس في حصول استعداد
البدن ممنوع لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادف استعدادا لبدن
لتعلق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في كمال ذلك الاستعداد
فلا يحدث نفس اخرى لانتفاء شرط الحدوث وقد يستدل بوجهين
آخرين يتوقفان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا
البدن لو كانت متعلقة اليه من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال
ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر النفس الباقي كما كان
واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق ببدن
البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا وطول العهد
منسيا وثانيهما انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن ببدن آخر
لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على عدد الابدان الحادثة قطعا
والتالي باطل بالمشاهدة فانه قد يحدث في ايام فيهلك ابدان كثيرة لا يحدث
مثلها الا في اعصار متطاولة بيان الملازمة انه لو هلك بدنان و

حال م

منقلة

حدث بدن واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احد نفسي
الهالكين فيلزم تعطل النفس الاخرى او كلتاهما فيجتمع على بدن واحد
نفسان وان لم يكن هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة بكلا البدنين
الهالكين فيلزم تعلق النفس الواحدة باكثر من بدن واحد والتوالي كلها
البطلان واعترض عليه بانه انما يلزم ما ذكر ان لو كان التعلق ببدن
آخر لازما البتة وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين
فلا يلزم لجواز ان لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد
حدوث الابدان الكثيرة وما ذكر من التعطل مع انه لا حجة على بطلانه
فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات شغل وبرد
على الوجوه الثلثة انها انما يدل على ان النفس بعد مفارقة البدن
لا ينتقل الى بدن آخر انساني ولا يدل انها لا ينتقل الى بدن حيوان آخر
ويسمى نسخا ولا الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى فلهذا
اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه وهو
دليل المتكلمين على ذلك النصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة
وهي من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فعندهم
امتنع فناء النفس اذ لو فنيت لكان لها محل يقوم امكان فنائها ولابد
ان يكون ذلك المحل موجودا لانا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي
هو امر اعتباري بل الامكان الاستعدادي الذي هو عرض موجود
فلابد له من محل موجود ومحال ان يكون الشيء محل الامكان وجوده
هو مباين القوام له او لامكان فساده عنه فان البديهية تحكم بانها
ان يكون الشيء مستعد الحصول مباينه له او لفساده عنه ولو جاز
ذلك لجاز ان يكون الحجر مستعد الوجود له محلا مثلا مستعد الحصول

بالجهالات

من البهائم والسباع وغيرها على ما جوزه بعض التناسخية ويسمى فسخا ولا الى النبات ويسمى رسخا ولا الى الجماد على ما جوزه آخرون

له

النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل الشئ انما يكون محلا لامكان
وجود ما هو متعلق القوام به اى مستعد الوجود له ومحلا لامكان فساد
اى مستعدا لعدمه عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو
تهيؤه لوجود السواد فيه بحيث يكون متصفا بالسواد حال وجوده فيه
وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه ولما امتنع
بقاء الشئ بعينه مع فساده امتنع كون الشئ محلا لامكان فساد ذاته فمحل
المحل الذى يقوم به امكان فساد النفس مغاير لها وليس بما هو محل لها فاما
محل لها او حال فيها لا سبيل الى الثانى لاستلزامه بقاء الحال مع فساد
محله ولا الى الاول لاستلزامه كون شئ النفس ذا مادة تقوم بها فلم
تكن مجردة هف ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا فرضنا قد فنى
فرضناه فان قيل هذا الدليل انما يدل على امتناع فناء النفس بعد مفارقة
البدن وليس فيه دلالة على انها لا تفنى مطلقا قلنا ان النفس الناطقة
ولو كانت مجردة فى ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه
ليصير آلة لها فى تحصيل كمالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذى بينهما يوجب
مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لامكان
وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعد الوجود ها متعلقة
به فيكون البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من
حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه و
توقف تعلقها به على وجودها فى نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا
اولا وبالذات الى تعلقها اعنى وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا
وبالعرض الى وجودها فى نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود
عليها متعلقة به ولا حاجة فى ذلك الى استعداد منسوب اولا وبالذات

الى وجودها

الى وجودها فى نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها فى نفسها
مباينة له وقد تبين ان الشئ لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه
الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا لامكان فساد النفس على معنى انه يكون
مستعدا لعدم النفس من حيث انها مدبرة له فيكون البدن محلا لاستعداد
عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل
لاستعداد انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها
فى نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها الا فى نفسها لا بالذات ولا
بالعرض فلا يكفى هذا الاستعداد لعدمها فى نفسها اصلا بل لا بد له من
استعداد آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فقد ظهر الفرق بين امكان
وجود النفس وامكان عدمها وان البدن لا يجوز ان يكون محلا للامكان
للامكان الثانى مع انه محل للامكان الثانى مع انه محل للامكان الاول
وبهذا عليه جميع ما سبق ايراده فى مبحث ان كل حادث مادى ولا تصير مادة
صورة لاخرى والا لبطل ما اصلناه من التعادل فذهب بعضهم الى ان النفس
الناطقة يفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن فيكون آلة لتصرفها
فى البدن واجزائه وقواها وهذا الكلام مبنى عليه ومعناه ان النفس التى
تعلقت ببدن وفاضت منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان النفس
واحدة ببدنان فيزيد عدد الابدان على عدد النفوس فلا يتساويان و
قد بينا انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالالات يعنى ان النفس
الناطقة يدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الالات بل ترتسم صورها
فى ذات النفس ويدرك الجزئيات بالاتها اى بان يرتسم صورها فى الالات
لالات ولا نزاع فى ان مدرك الكليات فى الانسان هو النفس واما مدرك
الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس واختاره المص

لم يكن

عليه لا يفيض منها صورة نوعية

وعند بعضهم الحواس ص والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين
الكلى والجزئى والحاكم بين الشيئين لابد ان يدركهما فالمدرك من الانسان
لجميع الادراكات شئ واحد والمدرك للكليات هو النفس فلابد ان يكون
مدرك الجزئيات ايضا اياها واما ان صور الكليات يرتسم فى النفس دون
قواها الجسمانية وصور الجزئيات فى قواها لا فى ذاتها فقد سبق بيان الاول
فى مبحث تجرد النفس وبين الثانى بقوله للامتياز بين المختلفين وضعا
من غير استناد يعنى متى نتخيل مربعا مجنحا بمربعين متساويين فى
جميع الوجوه الا فى ان احدهما على يمين المربع الوسطانى والاخر على يساره
على هذا الشكل من غير استناد اى من غير ان يستند هذا التخيل الى الخارج
بان يرى هذا الشكل فى الخارج بل نتخيله بمحض اختراعنا ونميز بين جناحيه
المختلفين فى وضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولوازمها و
عوارضهما كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لفرض تساويهما
من جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الاخر وليس هذا
هو المحل الخارجى لان المفروض انه لم يوجد فى الخارج فتعين ان يكون المحل
الادراكى كذلك والمجرد لا يصلح ان يكون محلا كذلك فتعين الالة الجسمانية
واعترض عليه بان هذا انما يتم فى المتخيلات المسماة بالصور دون المتوهمات
التى هى معان جزئية قيل لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الالات لما
ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الالات فى ذلك واللازم باطل بالبديهة
واجيب بان المفتقر الى توسط الالة هو الادراك الذى هو بطريق الارتسام الصورى
واما ما لا يفتقر الى ارتسام الصورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى التوسط
وقد يجاب بانهم صرحوا بان ادراك الجزئيات المادية هو الذى يكون بالالة
واما ادراك الجزئيات المجردة كتصور النفس هويتها فلا حاجة فيه الى

الالات الجسمانية وللنفس قوى يشارك بها غيرها وهى الغاذية والنامية
والمولدة واخرى اخص بها يحصل الادراك اما الجزئى او الكلى يعنى ان النفس
الناطقة قوى بها يشارك الحيوان الاعجم والنبات وقوى اخرى اخص
يحصل بها الادراك الجزئى وهى قوى يشارك بها الحيوان الاعجم دون
النبات وهى الحواس الخمس الظاهرة والباطنة وهذه القوى العشر يحصل بها الادراك
الجزئى ولها قوة اخرى اخص من الاوليين لانها تختص بالانسان و
هى قوة يحصل بها الادراك الكلى اما القوى التى يشارك فيها النبات و
الحيوان الاعجم فاصولها ثلثة اثنان لاجل بقاء الشخص وهما الغاذية و
النامية وواحدة لاجل النوع وهى المولدة وهذه القوى الثلث تسمى نباتية
لا لاختصاص النبات بها بل لانحصار قواه فيها وتسمى طبيعية ايضا
اما الغاذية فهى التى تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذى ويتم فعلها بافعال
جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط الذى هو بالقوة
القريبة من الفعل شبيهة بالعضو وقد يختل به كما يقع فى علة تسمى اطروفيا
وهو عدم الغذاء والثانى الالزاق وقد يختل به كما فى الاستسقاء اللحمى وثالثها
التشبيه بالعضو المغتذى حتى فى قوامه ولونه وقد يختل به كما فى البرص
والبهق فان جوهر البدن والالزاق موجودان فيهما والتشبيه غير
موجود فهذه الافعال الثلثة لابد ان تكون لقوى ثلث لكن القوة الغاذية
هى مجموعها او قوى اخرى تستخدم كل واحدة منها والظاهر انها هى مجموع تلك
القوى الثلث والقوة التى يصدر عنها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية
وهى واحدة بالجنس فى الانسان وغيره من المركبات التى لها اعضاء و
اجزاء مختلفة بالحقيقة بمنزلة الاعضاء ويختلف بالنوع اذ فى كل عضو
منها قوة تغير الغذاء الى تشبيه مخالف لتشبيه القوة الاخرى واما النامية

فهي التي يداخل الغذا بين اجزاء المغتذي فيزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية
بان يزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد عن المني كالعظم والعصب
والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن فان السمن انما هو
زيادة في الاعضاء المتولدة من الدم كاللحم والشحم والسمين لا في اعضاء الاصلية
وقيل السمين لا يزيد في الطول وليس كذلك فانه قد يزيد في الطول فيه و
بقولنا بنسبة طبيعية يخرج الورم فانه ليس على نسبة طبيعية بل خارج
عن المجرى الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان فوحدتها اعتبارية كما في
الغاذية فانها كما ذكرنا انفا عبارة عن ثلث قوى احديها ما يحيل فضلة
الهضم الرابع منيا وبهذه القوة عملها في الانثيين كما ان ذلك الدم يصير منيا
انفا عبارة عن ثلث قوى احديهما ما يجعل فضله وثانيهما ما يهيئ كل جزء
كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه
مستعد للعظمية وبعضه مستعد للعصبية وبعضه مستعد للرباطية الى
غير ذلك وهذه القوة تسمى المغيرة الاولى لان المغيرة كما يطلق على هذه القوة
يطلق على احدى القوى الثلث من القوى الغاذية ايضا لوجود معنى التغيير
فيهما فخصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في
بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في الرحم ليصادف
ذلك فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة تلبسها صورها
الخاصة بها وانما لم يذكر المص القوة المصورة لانه سيبطلها وانما احتيج الى هذه
القوى اما الى الغاذية فلان بقاء البدن بدون الغذاء محال لان البدن انما
يكون تكونه من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتخطيط والتمديد ولا بد من حرارة
عاقدة اي للتشكل منضجة محللة للفضول ويلزمها لا محالة ان يحلل الرطوبة
ويعينها على ذلك الهواء الخارجي والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان [البدنية]

الغذاء

[سلام]

ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل عنه لم يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا
عن ما بعد ذلك وليس يوجد في الخارج جسم اذا ماس بدن الانسان
استحاله بطبيعته فلا بد اذن من ان يكون للنفس قوى من شانها ان يحيل
الوارد الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل منه
وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلما ثبت من ان الموجد ... و
حدوث الانسان بالتولد مما يديم وجوده فوجب ان يكون للنفس
قوة تفصل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تعده مادة لشخص آخر ولما كانت
المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت النفس ذات قوة
تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المفصولة فيزيد
بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي يليق باشخاص ذلك النوع الى ان
يتم الشخص ويخدم للغاذية قوى اربع هي الجاذبة مقدارها والماسكة
والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية و
النامية مقصودتين فيه بذاتيهما لكن لما لم يمكن ذلك الا بتحصيل الغذاء
النافع واصلاحه ودفع فضلاته كانتا احتيج الى فعل قوى اخرى اربع
فسميت تلك الاربع خوادم لتبين ان فعلها مقصود الذات لتتميم فعل تينك
القوتين وانما قال يخدم للغاذية ولم يقل للقوة الغاذية والنامية لما ان الغاذية
ايضا يخدم النامية فيعلم ما هو المقصود بالالتزام اما الاحتياج الى الجاذبة
فظ لان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه لا يخلو اما ان
يكون ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء السافلة وصعودها في بعض الاعضاء معلوم الحس
الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا فلا يصل فان المتعكس اذا اشتد
حاجته الى الغذاء تجده يجذبه من الى المعدة من غير ارادته بل مع ارادة
امساكه في فمه وايضا فان الحلو يخرج بالقيء بعد غيره وان تناوله اولا وما ذلك

[فيزيد] [بليق] [كانتا] [القوتين] [ثقيلا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون خفيفا] [فمه]

الا ينجذب للمعدة اللذيذ الى قعرها وايضا الرحم اذا كانت خالية عن الفضول
بعيدة العهد بالجماع بحيث الانسان وقت الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل
واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر
المغتذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل
الغذاء الى جوهر المغتذي ولان الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف بنفسه
زمانا فلا بد من قاسر يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجودها
في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا
بطن الحيوان حال ما تناول الغذاء وجدنا معدته محتوية على الغذاء
بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء وايضا قالوا اذا شققنا
بطن الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضمة انضماما شديدا بحيث
لا يسع ان يدخل فيها طرف الميل فان المني اذا استقر في الرحم لا ينزل عنها
مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة التي تجعله متقارب الاستعداد
المغيرة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما يمكن
ذلك بعد فعل القوة التي تجعله متقارب الاستعداد وتلك هي القوة
الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان الغذاء يصير فيها كيلوسا
اي جوهرا شبيها بماء الكشك الثخين اما بمخالطة المشروب وذلك في
اكثر الحيوانات او لا بمخالطة المشروب كما في جوارح الصيد وابتداء ذلك
الهضم في الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج
الدماميل ما لا يفعله المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها
في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب لطائفه
بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المتفرقة
المتضائلة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث يلاقي الكبد بكليته الكيلوس

يقسره

اي الصوايد من السباع والطير

فينهضم هناك انهضاما ثانيا وتنخلع صورته النوعية الغذائية ويستحيل
الى الاخلاط ويسمى كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في
العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع من حدبة
الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يترشح الدم من فوهات
العروق واما الى الدافعة فلانه ليس غذاء بتمامه جزءا من المغتذي بل
يفضل عنه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء
ويوجب ثقل البدن بل يفسده فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات
ووجودها ظاهر عند الحس في حال التبرز والقيء واراقة البول وقد
تتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كما للمعدة فان فيها الجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها
ايضا هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي به خاصة والقوة غير السمن
لما مر آنفا وقد يوجد احدهما بدون الآخر اما النمو بدون السمن كما
في الصبي المهزول واما عكسه فكما في بعض الشيوخ والذبول يقابل
النمو والهزال السمن والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الا
الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا وبالغ في
ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى
صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال تفعلها بالشعور والاختيار
ويرد عليه انا لا نسلم ان للمصورة قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون
وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس مختلفة بالنوع ولو سلم
فلم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة
لان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع في الاعضاء وفضلة هضم
كل عضو انما يستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعا

يترشح

يصير

ويفسد

الغزالي

الملتفة المحكمة على النظام المشاهد من الصور العجيبه والاشكال الغريبه و
النقوش المؤتلفه والالوان المختلفه وما روعي فيها من حكم ومصالح قد تحيرت
فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام وقد بلغ المدون منها
كما في علم التشريح ومنافع خلقة الانسان خمسة الاف مع ان ما لم يعلم
منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل مما لا يكاد يذعن العقل
بصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مركبة وكون
المواد مختلفة بل يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان تصدر الا عن
عليم خبير حكيم قدير هذا كلامهم في القوى النباتية اقول والاعتراض
عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة
في مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول
باختياره فيجوز ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء او اذا جوزنا
عن ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد جاز ان يكون هذه الافعال
كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل لا يتم على قوانين علم الكلام و
امثال ذلك انما نشأت من خلط المتأخرين الحكمة باصول الدين من وجوه
الاول انا لا نم ان الغاذية قوى ثلث قولكم فعلها انما يتم بافعال جزئية قلنا
مسلم لكن تحصيل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فعل هاضمة الكبد و
والالصاق فعل جاذبة العضو واما الغاذية ففعلها ليس الا التشبيه
فليس هناك الا قوة واحدة يصدر منها التشبيه الثاني انا لا نم ان الغاذية
غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابي سهيل المسيحي وصاحب
الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق
ان القوة الهاضمة مبدئ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل

علم
التي
ثلثة



ماسكة

الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ذلك
العضو فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت تلك
الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية
وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث
هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في
الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ولا يزال
الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة الى حيث يبطل عنها
الصورة الاولى وهي الدموية فيحدث الاخرى وهي العضوية فههنا
حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة
الهاضمة ويرد عليه انه على انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة
فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة على حدة
لصارت القوى اكثر من المذكورة لان للغذاء استحالات كثيرة بحسب مراتب
الهضم بعضها استحالة في الكيف فقط وبعضها استحالة في الصورة النوعية
ايضا كما ذكرناه انفا ولما جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة
هي الهاضمة فليجز ان يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك
بتلك القوة بعينها فيكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة
العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث
انا لا نم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة
يختلف احوالها بالقوة والضعف فيحصل برهة من الغذاء ما يزيد على
قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب
من الثلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه
وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين

والحالة الثانية هي فعل القوة
منها فعلى
وفي سن الوقوف اعني الى قريب من الاربعين ثم يتزايد ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل

وفي انحطاط القابر الذي هو ما بعد الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة
للمني قوة اخرى غير القوى المغيرة التي للانثيين اعني هاضميها فانها تفعل
ذلك كما تفعل مغيرة الثدي اللبن ولا يبعد ان في الثدي قوة اخرى وليس
المني الا فضلة غذاء الانثيين كما ان اللبن فضلة غذاء الثديين الخامس
انه لا حاجة لنا الى اثبات القوى المغيرة الاولى قولكم في اثباتها ان المني
متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة لم تتعين للعظمية وللعصبية لكن
فعل المصورة في بعضه صورة العصب وفي بعض آخر صورة العظم ترجيحا بلا
مرجح قلنا لا نم ان المني متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب
اليه بقراط وشيعته لان المني يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه
به ومن العظم جزء شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة
لاختلاف حقايقها باختلاف الاعضاء المنفصلة هي عنها ولو سلم فنقول
ذلك وارد عليكم في القوة المغيرة الاولى ايضا فان المني اذا كانت متشابهة
الاجزاء كان افراد جزء منه للعظمية دون آخر ترجيحا بلا مرجح وان اجيب
بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به امزجة الاجزاء بسبب
قربها او بعدها من جرم الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض
بانهم يجعلون المولدة والمصورة وغيرهما قوى للنفس والات لها والنفس
حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول بان انشاء صور
الاعضاء للمصورة قول بحدوث الالة قبل ذي الالة وفعلها بنفسها
من غير مستعمل اياها وهو باطل فمدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة
من قوى النفس الناطقة للمولود اما لو جعلت من قوى النفس الناطقة للام
ثم او من قوى النفس للمولود النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة فلا
اشكال قال المص في شرحه للاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة

متشابهة

اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني
وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا
فيصير بتلك القوة منيا وتلك القوة يكون صورة حافظة لمزاج المني كالقوة
المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها ويتكامل المادة بتربيتها
فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها للنمو الافاعيل وهكذا
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال
الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير
مستعدا لقبول النفس الناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى
مدبرة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك الجزئي فمنه اللمس وهي قوة منبثة
في البدن كله من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة و
نحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء قال
الشيخ اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات
قوة غاذية يجوز ان تفقد ساير القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان
لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة النفس
فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ
به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي يدل على امور يتعلق بها منفعة
خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا
على الشيء الذي يستبقي الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان
بدونه لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار و
ليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد ولشدة

بحث اللمس

طليعة

الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع
له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحاد واللذاع فان الكبد مولد
للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه لذع وكالرية فانها دائمة
الحركة فيتألم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن و
دعامة الحركات فلو احست لتألمت بالضغطة والمزاحمة وما يرد عليها من
المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة والافلاك
احياء لكون حركاتها نفسانية فيكون لها شعور وليس ايضا بالحكم
والقول بانها انما يكون لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون وجودها في
الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو في
الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كالتلذذ بها بالملائم
والاصطكاك يمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه
البعض من وجود الملامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو
الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملائم والمنافر فغاية
الضعف وفي تعدده ووحدته نظر وتامل ذهب الجمهور الى ان اللامسة
قوة واحدة يدرك بها جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات
لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب
كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه في كتبه
القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا ههنا
ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوى مدركة مختلفة
نحكم بالتضاد بينها فاثبتوا لكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الخشونة
والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة
قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة بينها وان يكون

واجب

هنالك

هنالك في الالات انقسام غير محسوس فلذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدرك
هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة
بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان
فلم لا يجوز ان يصدر منها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم والروائح
والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد
فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنه الذوق ويفتقر الى توسط
الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد الذوق قوة منبثة في العصب
المفروش على جرم اللسان وهو الثاني في الشرف للمنفعة اذ يتمكن به على جذب
الملائم ودفع المنافر من المطعومات كما ان اللمس يتمكن به على مثل ذلك من
الملموسات ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارق في ان نفس الملامسة
للحار يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة
المسماة بالملعبة ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل الطعم
وضده بل عن الطعوم كلها ليؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا
تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة
المشوبة بذلك الطعم فان الممرور انما يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها
اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم يغوص بهذه الرطوبة في جرم
اللسان الى الذائقة فالمحسوس ح هو كيفية ذي الطعم ويكون الرطوبة واسطة
لتسهيل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان يتكيف نفس
الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها و
على التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار
المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بلا امتياز
كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين ولها اثر غوص وتفريق

الذوق

العصب

لتسهيل

اثر ذوقي مفرد

بحث الشم

على النفس اثر القوتين معا كاثر واحد بلا تميز في الحس ومنه الشم وهي قوة
مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي
الثدي ويفتقر في ادراكه الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم
الجمهور على ان ادراك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة
الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية
فيصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا
تبخر وانفصال ورد الثاني بان القليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة
من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن
ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به بعيدا جدا او يحرق ويبقى في الامكنة
مع ان رائحته تدرك في الهواء ازمنة متطاولة وتمسك الفريق الثاني بان الشم
لو لم تكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة
وما يهيجها من الدلك والتبخير تذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها
ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع
الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين
على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة
وتحلل رطوباتها والحق ان كليهما ممكن يعني يمكن ان يكون وصول الهواء

قال الامام

الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سبب الادراك
الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة اليها سبب له وتمسك الآخ
رون بان النار مع شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن الا بمسافة قريبة منها
فكيف يحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي في التعليم
الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة
حصلت عن مقتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة

الهواء الى هذه المسافة ويمتنع ايضا ان يتحلل من تلك الجيفة اجزاء تسافر مائتي
فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن
وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون لهبوب
رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها الجيفة بالباصرة حين تحلقه

بحث السمع

في الجو العالي ومنه السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر
الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء المنضغط المتكيف بكيفية الصوت
بسبب تموج الحاصل من قرع امساس عنيف او قلع اي تفريق عنيف
هما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينقلت
من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموج الهواء
الى ان ينقلت من المسافة التي يسلكها المقلوع الى جنبيها ثم من الامرين
جميعا يلزم للمتباعد من الهواء ان ينقاد للتشكل والتموج الواقعين هناك
ويشترط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع
الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى
السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن الحاسة كالمرئي
فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا نعني بوصول الهواء
الحامل للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت
ويوصل الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت
يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد
في الصماخ فتدركه السامعة حينئذ واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول
الهواء الحامل له الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه على طرف انبوبة
طويلة ووضع طرفه الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه
ذلك الانسان دون ساير الحاضرين الثاني انا اذا رأينا من البعد انسانا

ضرب الفاس على الخشبة رأينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان من على
سمت الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان في جهة تهب الريح
اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه
وان كان قريبا واعترض الامام بان الوجوه الثلثة راجعة الى الدوران
ومحصلها انه متى وجد وصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع
ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد الا ظنا وانت خبير بان امثال ذلك بمعونة
الحدس القوي من الاذهان الثاقبة تفيد اليقين وكذا الحال في كثير من
المسائل العلمية التي يستعان فيها بالحدس ايضا الطبيعيات فلا يقوم حجة على الغير مع
كونها معلومة يقينا وعورض بوجوه الاول ان الحروف الصامتة لا وجود
لها الا في آن حدوثها ونحن نسمعها فاذن قد سمعناها قبل وصول الهواء
الحامل لها الى صماخنا الثاني ان حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد او
اهوية متعددة فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد ولا يسمعها ذلك
الواحد الا نادرا لانه من النادر ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل
الى ان يصل بكليته الى صماخ واحد وعلى الثاني يجب ان يسمعها السامع
الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما
جدار محيط بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل
لتلك الكيفية ينفذ في مسام الجدار لان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة
ما لم يتشكل بشكل مخصوص في الخارج فاذا تادى الى الجدار وصدمه بكثافته لم يبق
ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء حاملا للصوت المخصوص فبعد نفوذه
عن المنافذ وجب ان لا يبقى كيفية تلك الحروف واجيب عن الاول بان الحروف
الصامتة آنية الحدوث لا آنية الوجود جاز ان يكون واحدا فيجوز ان يبقى
زمانا يصل الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها اهوية متعددة

لكن الواصل الى الصماخ

لكن الواصل الى الصماخ السامع الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الوصول
الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول الاول مرة فيكون شرط السماع
فيما بعدها منتفيا وعن الثالث بان شرط السماع بقاء الهواء على الكيفية
التي هي الصوت المتفرع على التموج ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة
متكيفا بالكيفية التي هي الصوت المخصوص واطلاق الشكل على الكيفية تجوز
فمن قال بان الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص اراد
تكيفه بكيفية معينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بشكل حقيقي
حتى لا يتصور نفوذه في تلك المنافذ مستبقيا بشكله على حاله ومنه البصر

مبحث البصر

هو قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين ينبتان من غور البطنين
المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي يتيامن
النابت منهما يسارا ويتياسر النابت يمينا ثم تلتقيا ويصير تجويفهما واحدا ثم ينفذ
النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف
الذي هو الملتقى اودع فيه القوة الباصرة تسمى مجمع النور وانما جعلت هاتان
العصبتان مجوفتين للاحتياج الى كثرة الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف
ساير الحواس الظاهرة ويتعلق البصر بالذات باللون والضوء وبواسطتهما
بساير المبصرات كالشكل والمقدار والحركة وغيرها ولم يرد بالمبصر بالذات
ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف ابصاره على
ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا
واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كساير المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات
ما يكون مرئيا برؤية متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة يكون تلك الرؤية
متعلقة بها اولا وبالذات وتعلقها بعينها بذلك المرئي ثانيا وبالعرض على
قياس ما عرفت في الاعراض الاولية والاعراض الثانوية وعلى قياس الحركة

الضوء

الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي برؤية متعلقة به ابتداء بالتفسير
المذكور واللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروط برؤية اخرى
ورؤية اللون مشروط بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا راينا
لونا مضيئا فهناك رؤيتا احديهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة
باللون كذلك ولهذا انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما الا ان
الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى ولا يتحقق بدونها واما الشكل
وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم
الجسم ابتداء يتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره وحركته وحسنه وقبحه
الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا و
بالعرض ولهذا لم ينكشف هذه الاشيا عند الحس انكشاف الضوء واللون
وهو راجع فينا الى تاثر الحدقة انما قيد بقوله فينا لانه لو ثبتت الرؤية لله
تعالى كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون في حقه تعالى بتاثر الحدقة اذ لا جارحة
هناك ويجب حصوله مع شرائطه زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان
الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله بدونها ويجب حصوله معها اما
الاول فلانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط
ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جاز عدم الابصار معها
لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رايقة ونحن لا نراها واللازم
باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه فلا نم بطلانه
وان اريد باللازم ~~امكان~~ الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما
عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية و
منهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا
التعلق المخصوص وكون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر

هو فوقه

هو فوقه كما في الاخرة واما شرائط الرؤية فمنها ان يكون المرئي مقابلا للرائي
او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المتحيزة بالذات
المحاذية للرائي وكما في حكم رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد
المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي
وصغره وبحسب اشراق لون المرئي وكمودته فان قوي البصر قد يرى شيئا
على بعد مخصوص ولا يراه ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار
قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار من ذلك البعد وما لونه اشرق
وضوء من البصر يرى من بعيد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر اذا
قرب جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت
بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين
الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع عن النفوذ فيه وما قيل
من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او المضيء اقول يدل على فساده ان الزجاج الملون
لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم ان لا يحجب الارض عن رؤية ما
وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا ضوء لها ولا لون فلا يكون
حجابا بين الرائي والمرئي على تفسيره ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته
او من غيره ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه
لا يقال فعلى هذا يجب ان لا يكون الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج مرئيا
لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه لانا نقول والتجربة تشهد بخلافه لانا نقول
بعض الاجسام لطيف في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا فهو لا يرى اصلا
كالسموات وكرتي الاثير والهواء الصافي في بعضها ليس بتلك المثابة من
اللطافة بل له حظ من طرفي الكثافة واللطافة والماء والزجاج من هذا القبيل
ومثل هذا الجسم لطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته واللطافة

بتغير مرئيا وما قيل من ان هذا الشرط يغني عما ذكره بعضهم من انه يشترط في
الرؤية كون الشيء جايز الرؤية ولذلك امتنع رؤية المطعوم والروايح والكيفيات
النفسانية ليس بشيء لان الكثافة انما يشترط في الجسم الذي يتعلق الرؤية باحواله
لا في نفس تلك الاحوال والا وجب ان يكون الضوء واللون والشكل و
المقدار وساير المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم
كثيفا وجب ان يرى طعمه ورايحته كما يرى ضوءه ولونه وشكله ومقداره لتحقق
شرط الكثافة هناك وقد يقال اشتراط كون المرئي مضيئا يغني عن اشتراط
كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف الى هذه السبعة
ثلثة اخرى هي سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين
الرائي والمرئي فصارت شرايط الرؤية كاملة عشرة ففيه ان هذا الاخير يغني عنه
عن اشتراط عدم الحجاب بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة
للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع
من العينين على هيئة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم
اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى
انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه
ثم يمتد متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه
البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام
التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من
العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه
حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروطة والثالث مذهب الطبيعيين وهو
ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا
ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا تفيض به صورته على الجليدية

ولا يكفي

ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأى شيء واحد شيئين لانطباع
صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تادي الصورة الى ملتقى العصبتين المجوفتين
ومنه الى الحس المشترك ولم يريدوا به تادي الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه
الى الحس المشترك انتقال الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد
لفيضان الصورة على الملتقى وفيضانها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك
والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان الهواء المشف الذي بين البصر والمرئي
يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار حجة الريا
ضيين ان المتوسط بين البصر وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع
لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب عن رؤية المقابل واذا كان كثيفا اي مانعا
اذا كان لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاعا
من البصر قد نفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ
في الجسم المتوسط ولم يصل الى المرئي على التقدير الثاني ولهم امارات انية
موقعة لليقين في هذا المطلب يظهر لمن تتبع كتب المناظر والمرايا وقد ذكر لابطال
مذهبهم وجوه منها ان الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال
وان كان جسما امتنع ان يخرج من عيننا بل من عين البقة جسم يخرق
الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها وانعدم
ثم اذا فتحت العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية ولا
طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر حيث لا طبع و
اعترض عليه بانه يجوز ان يكون حركته الى جهة واحدة طبيعية والى ما عداها
من الجهات قسرية وان لم يكن القاسر معلوما لنا ومنها انه لو كان الابصار
بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل
الوجه حتى يرى الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار

من الجليدية

العرض

هيئة

لوكان بخروج الشعاع لوجب ان لايرى المرئي الابعد انقضاء زمان يتحرك
فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت
المسافتين بينهما وانه بط قطعا لانا كلما فتحنا العين ابصرنا الثوابت ودفع
تلك الوجوه بتاويل كلام القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما
ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان تفيض على سطحه من المبداء
الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز البصر
لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابلته للعين بخروج الشعاع عنها اليه
مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه
وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان الانسان اذا نظر الى قرص الشمس بتحديق
نظر ومدة طويلة ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه كانه ينظر اليها وكذلك
اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه هذه الحالة
واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم يجد ذلك اللون خالصا بل مختلطا
بالخضرة وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ورد
بان صورة المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة اقول لكن بين التخيل والمشاهدة
فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة ولاشك ان تلك
الحالة للمشاهدة لا حالة التخيل فالصواب ان يقال في صورة المرئي في تلك
الحالة باقية في الحس المشترك كما سيأتي في اثبات الحس المشترك والحق انهم ان
ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة وجودها الذهني فلا ينبغي ان ينازع
معهم في ذلك فان تحقق صور المحسوسات وانطباعها في القوى الحاسة
لها امر لازم على تقدير القول بالوجود الذهني بل ينبغي ان يطالبوا في
تخصيص القول بالانطباع بصور المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة
في القوة السامعة وكذا صورة الملموس في اللامسة والمذوق في الذائقة

والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء ذلك فدليلهم
لا يساعدهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قربا معتدلا
يرى كما هو واذا بعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد
البعد حتى يرى كنقطة ثم يضمحل بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة
المرئي تنطبع في جزء من الجليدية بحيث يحيط به زاوية مخروط متوهم لا
وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وتلك الزاوية تصغر
كلما بعد المرئي ويصغر بحسب صغرها الجزء الذي يقع فيها من الجليدية ولاشك
ان الشبح المرتسم في الاصغر اصغر من الشبح صورة المرتسم في الاكبر فلذلك
يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب ابعاده من
الرائي انما ينضبط اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع
واما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فينبغي
ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة
او لا وفيه نظر لان القائلين بخروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه
تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمه والثالث ان البصر في ادراكه
كه اسوة بساير الحواس الظاهرة وليس ادراكها المدركاتها بان يخرج منها
شيء ويتصل بالمحسوس بل ادراكها اياها انما بان ياتيها المحسوس فوجب
ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه الى المبصر بل بان تاتيه صورة
المحسوس ورد بانه تمثيل بلا جامع واعلم ان للمتاخرين فيما من قول
القوم بان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي
بالحقيقة هو تلك الصورة فورد عليهم انه يلزم ان لا يحس الانسان
بما هو اكبر من نقطة ناظره اذ لا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا
فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم عليه

وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد الشيء عنا
ولما ابصرناه حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت
في العين وتاثرت الحاسة بها تنبهت النفس فاحست بالمرئي الموجود
في الخارج على عظمه وفي جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة لا انها
لانها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في احتجاجنا انا نعلم بالضرورة ان
الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يقوى على احالة نصف
العالم الى كيفيته بل العصفور او الانسان او الفيل اذ كان كله نورا او نارا
لما احاله الى كيفية من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة
وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا اجلى عنده وايضا لو توقف الابصار
على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين على الادراك لكان كلما كانت
العيون اكثر كان الابصار اقوى ولا يحصل الابصار اصلا الا ان تلك الكيفية
ان قبلت الاشتداد فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان
الادراك اقوى وان لم يقبل فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة
لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة
وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض وهو ظ
فان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب وهو مح لاستحالة تعليل الحكم
الواحد الشخصي بالعلل لشيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقائل
ان يقول نختار ان تلك الحالة يحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع
العلل المستقلة على معلول واحد شخصي وذلك لانه اذا كان امور تصلح
ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فايها كان سابقا على ماسواه من
تلك الامور سواء كان واحدا او كثيرا يكون هو العلة ويصلح ان يكون كل واحد منها
العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة

كانت العلة

الكثيرة لا يحصل

كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق على ما عداه
مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما مر في مبحث اجزاء الماهية
من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان
يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل
الناقصة اجتماع العلل المستقلة ح بكون مجموعها لا واحدا منها لان ذلك
الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون نختار ان
تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص اخر في تلك المرئي فاما
ان يحصل تلك الحالة من عين ذلك الناظر المتاخر يلزم تحصيل الحاصل
او لا يحصل وح يلزم ان لا يراه الناظر المتاخر وفيه نظر لان تحصيل روية
الناظر المتاخر بتكيف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزوم لها
روية الشخص بعين شخص آخر ويلزم امكان روية الاعمى للمبصرات
لان ذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شيء شرايط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع
فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه قد شهد الامتحان والتجربة بان الشعاع
اذا وقع على صقيل كالمراة مثلا ينعكس منه الى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل
كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما
ذكر في المناظر واذا وقع بصقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه
الى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة
كما هو المعتاد فيحسب ان صورة وجهه منطبعة في المراة واذا كان
الوجه قريبا من المراة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن ان صورته قريبة
من سطح المراة واذا كان الوجه بعيدا منها والخطوط المنعكسة طويلة
يحسب ان صورته غايرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فقد زعموا
انه ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين ورد ذلك بوجوه

واعدام
لأن العلة المستقلة

احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه
ولم يتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث كما ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء
عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا منه ولا يختلف على
المتنقلين لكن نرى صورة الشجرة في الماء ينتقل مكانها عن الماء مع انتقالنا
ثانيها لو انطبعت صورة في المرآة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان
فكان يلزم ان نراها في سطحها كما نرى ساير النقوش المنقوشة في ظاهرها
هناك لكن نرى الصورة المرئية في المرآة غايرة فيها بحيث تقرب من تقربها
وتبعد عن بعدها عنها واما في عمقها فهو باطل اما اولا فلانه ليس للمرآة ذلك
العمق واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان ترى لكثافة
جرم المرآة ثالثها لو كانت الصورة المرئية في المرآة منطبعة فيها لكنا
اذا رأينا الجبل العظيم فيها لا انطبعت صورة فيها لكن ذلك مح لاستحالة
انطباع العظيم في الصغير اقول يمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه
انما تنطبع في موضع معين من الصقيل له وضع خاص بالنسبة الى الوجه وهو
موضع نتوهم ان مخروطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع
ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لا ينطبق
قاعدة المخروط على سطح الوجه ولا شك ان للموضع الذي له هذا الوضع
بالنسبة الى الوجه ينتقل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما
هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح الصقيل اذ لو كان المرئي هو الصورة
المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصقيل وانما
من آلات الابصار على ما مر آنفا في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث
بان انطباع صورة العظيم في الصغير ليس بمح انما المح انطباع في الصغير وهو
غير لازم لان صورة الشيء لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد

الوجه في ينتقل مكانها عن الماء مع انتقالنا صورة صح

العظيم

السهمين

السهمين يتعدد المرئي قد يعرض للانسان ان يرى الشيء الواحد
شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا
بحيث يصير سهماهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد
السهمان رأى متعددا وفيه نظر لان اتحاد السهمين المخروطين غير ممكن
فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موقع واحد رأى واحدا
وان تعدد موضع السهمين رأى متعددا والقايلون بالانطباع ذهبوا
كما مر الى ان انطباع صورة المرئي في الجليدية غير كاف في ابصاره
والا لرأى الشيء الواحد شيئين دائما بل لا بد من تادي الصورة من الجليديتين
الى ملتقى العصبتين فيرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء
واحدا فان عرض ان لا يتادى الصورتان من الجليديتين الى الملتقى
دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احد العصبتين رأى ذلك الشيء
متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع من وجهين الاول اذا كان
قدامنا جسمان احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة
ذراع مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا فاذا انظرنا الى الاقرب
وجمعنا البصر اليه وقصرنا بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا
كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة اثنين وعلى عكسه لو نظرنا الى الابعد
وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة
بعينها اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكروه من اعوجاج
احدى العصبتين لما امكن ان يرى في حالة واحدة احد الشيئين
واحدا والآخر اثنين لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين باقيا حاله
وزائلا معا وانه مح اقول هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لو كان
السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد السهمين او تعدد موقعهما

لما امكن ان يرى فى حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين ا ديلزم
ان يكون السهمان او موقعاهما فى حالة واحدة متحدا ومتعددا وانه مح
والثانى ان الروح الدماغى جسم لطيف فمن الممتنع بقاؤه فى ملتقى العصبتين بحيث
لا يتقدم عليه ولا يتاخر واذا كان التقدم والتاخر جائزا عليه لم يلزم
وقوع الحول فى اكثر الامر لاكثر الناس لان الروح الباصرة انجاوز الملتقى
لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان حواس الظاهرة شرع فى اثبات الحواس
الباطنة فقال ومن هذه القوى اى المدركة للجزئيات الحس المشترك
ويسمى باليونانية بنطاسيا اى لوح النفس والحواس الباطنة ايضا خمس
بعدد الظاهرة بشهادة الاستقراء وما يقال انها اما مدركة واما معينة
على الادراك والمدركة للصور اعنى ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة
وهى الحس المشترك واما مدركة للمعانى اعنى ما لا يمكن ان يدرك بها وهى الوهم
والمعينة اما معينة بالتصرف وهى المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان
يحفظ الصور وهى الخيال واما ان يحفظ المعانى وهى الحافظة فوجه ضبط
وجعل الحافظة والمتصرفة مدركا باعتبار الاعانة على الادراك و
استدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات
الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاصفر حلو والحاكم بين الشيئين
يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين الامرين فى النفس لانها
لا يرتسم فيها الماديات على ما سبق ولا فى الحس الظاهر لانه لا يدرك غير نوع
واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور المحسوسات
الظاهرة بالتادى اليها من طرق الحواس فهى كالجواسيس لهذه القوة توصلها
كانها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات
باسرها فلذلك سميت بالحس المشترك والى هذا الوجه اشار بقوله الحاكم بين

المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا واسناد الحكم الى القوة مجاز
واجتماع الاشياء عند النفس حال حكمها قد يكون بارتسامها كلها
فيها كما اذا حكمت بين المعقولين لا ات وقد يكون بارتسام بعضها فيها
وارتسام بعض اخر فى التها كما اذا حكمت كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقو
لات وقد يكون بارتسامها فى التين لها كما اذا حكمت على هذا اللون
بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة
ولو احتيج اليها لاحتيج ايضا الى قوة اخرى يجتمع فيها الكلى والجزئى حتى
يمكن الحكم بينهما نعم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما توهمه
جماعة لتم ما ذكره اذ ليس فى الحواس الظاهرة ما يدرك نوعين من المحسوسات
ليتصور حكمه عليهما فلا بد من قوة باطنة يدرك انواع المحسوسات ويحكم
بينهما وثانيها انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة
الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذلك الا لان لنا قوة غير البصر يرتسم فيها
صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية
المتتالية بعضها ببعض بحيث نشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام فى البصر عند
زوال المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة
دائرة واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام فى الباصرة
بان يرتسم المقابل الثانى قبل ان يزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول
وسرعة تعقب الثانى فيكونا معا وثالثها ان المبرسم اى من له المرض
المسمى بذات الجنب اذا قوى مرضه وتعطل حواسه الظاهرة لغلبة
المرض يرى اشياء لا تحقق لها فى الخارج على سبيل المشاهدة دون
التخيل فانه قد يرى سباعا واشخاصا حاضرة عنده ولا يرى بها احد
ممن سلم حواسه وليست هذه الصورة مرتسمة فى بصره فلا يرتسم فيه الا

موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراكما يرتسم من الخارج بلا فرق
عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الابصار انما هو بالحس المشترك
ولما كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتميز الحال عند
المدرك بين ان يرد عليه الصورة من خارج كما هو الغالب وبين
ان يرد عليه الصورة من داخل كما في المبرسم فانه لما اشتغل نفسه
الناطقه بمزاولة المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة استولت
المتخيلة ونقشت في لوح الحس المشترك صورا كانت مخزونة في الخيال
او صورا ركبتها من تلك الصور المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج
ولما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل لم يفرق بينها وبين
الصور المنقوشة فيه من خارج فيحسب الاشياء التي هذه صورها موجودة
في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله
والموسوم ما لا تحقق له اي لرؤية الموسوم ما لا تحقق له ومن القوى الباطنة
الخيال وهي ثابتة مغايرة للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل و
الحافظ يعني ان لصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان
مختلفان فلا بد لهما من مبدائين متغائرين لما تقرر من ان الواحد لا
يكون مصدر الاثنين ومبداء القبول هو الحس المشترك فمبدا الحفظ
هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء
ثانيا فلا نعرف انه هو المبصر اولا فما حصل التميز بين النافع والضار والصديق
والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول مشروط به ضرورة فقد
اجتمعا في قوة واحدة تسمى بالخيال وبان الحس المشترك مبداء لادراكات
مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية
وتتصرف في البدن فبطل قولكم الواحد لا يكون مبداء لاثرين مختلفين و

صح

والمبرسم

اجيب

اجيب بان الخيال لا بد من ان يكون محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله
لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظ
بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات
المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرقة التادية من الحواس
الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول
لا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان يكون الا قوة
لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول
والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ
وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد دليل اخر وهو ان الصورة الحاصلة في الحس المشترك
قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان
وقد تزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا
انها مخزونة في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق
بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان يكون محفوظا الا في الحس
المشترك ويكون الحضور والادراك بالالتفات النفس والذهول
بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل
لان كلا منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس
بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق
ذوقا وكذا البواقي بل للمشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل
من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور
عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة
هي الحس المشترك او الخيال ومن تلك القوى الباطنة الوهم المدرك للمعاني

الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من
الذئب فهرب منه والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فتميل اليها فان
هذه المعاني لابد لها من قوة بها ادراكها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد
بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحواس المشترك ايضا لانه لا يدرك
الا ما يتادى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك
الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك
الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون الة
الادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون يكون الة لادراك معا
ايضا واما الثبات ذلك بان يدرك عداوة الشخص مدرك له بالقوة
فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاصلا
عندها بواسطة كل منهما بالتها الخاصة بها ولا يلزم كون محل الصور والمعاني
قوة واحدة لكن يشكل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم
وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة هي للوهم كالخيال
للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظة للمعنى
والكلام فيه يعلم عامر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة الصور المحسوسة
والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها
عن بعض مع تركيب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص
له هذا الطعم المخصوص وتركيب المعنى بالمعنى كما في قولك ماله هذه
العداوة له هذه النفرة وتركيب بالصورة كما في قولك صاحب هذه الصداقة
له هذا اللون وتفصيل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس
هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد يقال تركيب الصورة بالصورة
كما في تحصيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في

تخيل

تخيل الانسان بلا رأس وتركيب المعنى بالصورة كما توهم صداقة
جزئية لزيد وهذه القوة قد استعملها العقل في مدركاتها بضم بعضها
الى بعض او فصله عنه وح يسمى مفكرة قالوا الدماغ بطون ثلثة اعظمها
البطن الاول ثم بطن الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما وهو
على شكل الدودة ومحل الحس المشترك هو مقدم البطن الاول ومحل الخيال
مؤخره والمتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم
البطن الاخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى اذ لا حاس هناك من الحواس فتكثر مضادته في الدودة الى الاختلال ثم قد فرغ
الجواب من شرح التجريد بعون الله الثابت له القدم والتاييد في

الفصل الخامس في الاعراض

الفصل الخامس في الاعراض وتنحصر اجناسها العالية في تسعة اختلفوا في ان
الاجناس العالية للاعراض كم هي فذهب ارسطو ومن تابعه الى انها تسعة ولخالف
المعهود ذهب طائفة اخرى الى انها ثلثة الكم والكيف والنسبة وهي شاملة
للسبعة التي جعل ارسطو واتباعه كل واحد منها جنسا وذهب طائفة اخرى
الى انها اربعة الحركة والاضافة والكم والكيف وانما ارجعنا الضمير المستتر في قوله
تنحصر الى المقدمة مضاف موصوف بصفة مخصوصة لانه لو كان راجعا الى
الاعراض على ما هو الظاهر من العبارة لكان الحكم بالانحصار منتقضا بالنقطة
والوحدة عند القايل بوجودهما في الخارج فان قيل هما على تقدير وجودهما
في الخارج داخلتان في الكيف فلا انتقاض بهما قلنا المفهوم في تعريف الكيف
كما سياتي اعتبار قيد يخرجهما عنه وح لا انتقاض لجواز كونهما نوعين

حقيقيين فلا يكون من الاجناس فضلا عن ان يكون من الاجناس العالية
وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في التسعة يتوقف على كون
هذه التسعة اجناسا وعلى كونها غير مندرجة تحت جنس وعلى كونها شاملة
لاجناس تحتها وعلى انه لا جنس عاليا غيرها ثم كونها اجناسا يتوقف على ان
اطلاقها على ما تحتها ليس بالاشتراك اللفظي اذ لا يكون هناك معنى مشترك
حتى يتصور كونها جنسا ولا على سبيل التشكيك لان المقول بالتشكيك
لا يكون ذاتيا لما تحته فلا يكون جنسا له بل اطلاقها على ما تحتها بالسوية
بل اطلاق الذاتيات على ما تحتها ومع ذلك لا بد ان يكون تمام ماهيات
ما تحتها من الجزئيات بل يكون تمام المشترك بين الماهيات المتخالفة الحقيقة
حتى يتحقق كونها اجناسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة
وكذا يناقش في كونها غير مندرجة تحت جنس لجواز ان يكون اثنان منها
او اكثر مندرجة في جنس شامل لها واما كونها شاملة لاجناس تحتها فقد
يمنع لجواز كون ما تحت بعضها انواعا حقيقية ويجاب بان المراد بها من
كونها عالية انه لا جنس فوقها فجاز ان يكون بعضها اجناسا مفردة و
اما انه لا جنس عاليا غيرها فلا حجة عليه بل غايته عدم الوجدان قال
ملم وهذه الاشياء التي يتوقف عليها انحصار المقولات في هذه العشرة مما
لا سبيل الى تحقيقها وما يقال في بيان الانحصار من ان العرض ان قبل
القسمة لذاتها فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها
فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو
ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار فينتقل بانتقاله فالملك والا فالاين
واما نسبة فالمضاف بان يحصل منه غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان
ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة له واليه الا بالعارض فيؤل الى

النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا فوجه ضبط يسهل الاستقراء ويقلل
الانتشار الاول الكم يريد ان يكون يذكر المباحث المتعلقة بكل واحد من المقولات
التسع فبدأ بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الباقي لما انها
اعم وجودا من الكيفية فلان العدد من الكمية عارض للامور المقارنة للكيفية
اعني الماديات وعارض ايضا للمجردات العارية عن الكيفيات فقد وجد
الكمية مع الكيفية وبدونها فهي اعم وجودا منها وكون المجردات عالمة مثلا لا
يقتضي كونها معروضة للكيفية لجواز ان لا يكون علمها بحصول صور الاشياء
فيها وقد يقال العدد يعرض جميع المقولات حتى لنفسه والكيفية لا يعرض لنفسها
واما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي اعراض نسبية لا تتقرر لها في
ذوات موضوعاتها الا مقيسة الى غيرها بخلاف الكمية فانها متقررة في ذوات
موضوعاتها مع قطع النظر عما عداها متصله القار جسم وسطح وخط وغير القار الزمان
ومنفصله العدد قد عرفت ان الكم هو الذي يقبل لذاته القسمة اي يمكن ان
يفرض فيه اجزاء فان كان بحيث يتلاقى كل جزئين منه على حد واحد مشترك بينهما
فهو المتصل والا فهو المنفصل والمراد بالحد المشترك ما نسبته الى الجزئين نسبة واحدة
كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت لاحد الجزئين يمكن اعتبارها
نهاية للجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية والخط بالنسبة الى جزئي
السطح والسطح الى جزئي الجسم التعليمي والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحدود
المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك يجب كونه
بحيث اذا انضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص منه
شيئا ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون
التقسيم الى قسمين تقسيما الى قسمين ثلثة والتقسيم الى ثلثة تقسيما الى
خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس

كان السادس جزءا من الستة
داخلا فيها وخارجا من الاربعة

الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك
بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة لم يكن ثمة امر مشترك
بين قسمي العشرة وبها الاربعة والستة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي الخط
والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اى يجتمع الاجزاء فى الوجود او غير قار
الذات الثانى الزمان والاول مقدار وهو ان قبل القسمة فى الجهات الثلث
اعنى الطول والعرض والعمق هو الجسم التعليمى وان قبلها فى الجهتين منها فهو السطح
وان لم يقبلها الا فى جهة واحدة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد وهو فى شمله
قبول المساواة وعدمها اى للكم خواص ثلث تشمل المتصل والمنفصل منها قبول
المساواة وقبول عدم المساواة يعنى انه اذا انسب الكم الى كم آخر فاما ان يكون
مساويا له او ان يزيد او ينقص وهذه الخاصة من الاعراض الذاتية الاولية
للكميات وانما يعرض لغيرها بتوسطها فان العقل اذا لاحظ الاعداد والمقادير
ولم يلاحظ معهما شيئا آخر يمكن ان يحكم بينهما بالمساواة واللامساواة واذا
لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكن ذلك ومنها قبول
القسمة لذاتها حتى ان غيرها من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته
والمراد بالقسمة ههنا الوهمية وهو ان يفرض فيه شئ دون شئ وقد يطلق
على الفعلية وهى ان ينفصل وينقطع بالفعل اى يحدث له هويتان بعد ان
كانت له هوية واحدة والقسمة بهذا المعنى يستحيل عروضها للمقدار اذ
عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران آخران فيهما المادة لقبول القسمة
بهذا ولكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد فى نفس المقدار ولا تستفاد المقدار
عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعى ولا تبقى معه ومنها
امكان وجود العاد فيه اى اشتماله على بعضه بالاسقاط عنه مرارا اما
بالفعل كما فى الكم المنفصل فان الواحد موجود فى جميع الاعداد وهو يعدها

وقد يعد بعض الاعداد بعضها ايضا واما بالقوة كما فى الكم المتصل فانه قابل
للتجزية فيجب ان يكون قابلا للتعديد لان التنصيف فى المقدار تضعيف فى الجزء
والعدد سواء الواحد فان الكم المتصل قابل لان يفرض فيه واحد عاد وما
عدا المقدار والعدد لا يتصور فيه قبول فرض العاد الا بملاحظة احدهما
فقد تبين ان للكم مطلقا خواصا ثلثا شاملة لجميع اقسامه من الاعداد
والمقادير يعرض له اولا وبالذات ولما عداه بتوسطه ثانيا وبالعرض
والجمهور عرفوا الكم بالخاصة الثانية حيث قالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته
وذكر الامام ان الخاصة الثالثة هى التى تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان
لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق فى الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا
وذكر فى المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة
مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس منفردا بل انما يناله مع المتكمم تناولا واحدا
ثم ان العقل يجتهد فى تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا امكن تعريف
ذلك المعقول بهذا المحسوس يعنى وهذا المحسوس مستغن عن التعريف
واكما اخذه اى الكم فى تعريفه لا يقتضى توقف معرفته عليه ولا الخاصة
الثانية لاختصاصها بالمتصل وقال صاحب المواقف كانه اخذ القسمة
الانفكاكية واعترض عليه بعض الفضلاء بان الامام قد صرح فى كتبه بان
القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للكم المتصل ثم قال وانما قد
بنى ذلك على ان قبول الشئ عبارة عن امكان حصوله من غير حصوله
بالفعل لا شك ان الانقسام فى الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد
بالقبول اعم من ذلك اعنى امكان فرض الشئ فلا خفاء فى شمولها للمتصل
والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون
المنفصل الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم واقول لا يخفى ان تحصل

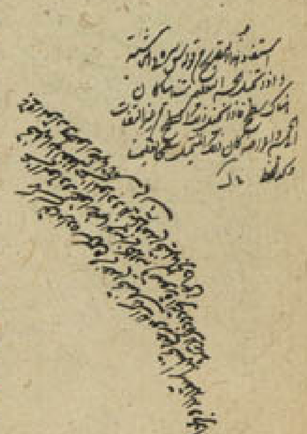
كلام هذا الفاضل ان هناك انقساما هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل و
حاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل وانت خبير بان شيئا من الانقسامين
الانفكاكية والفرضية ليس بهذه المثابة اما الانفكاكية فلما مر غير مرة انها
لا يمكن حصولها للكم المتصل اما الفرضية فلتساوي نسبتها الى كمي المتصل و
والمنفصل لانها ان اريد بها كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء
فهذا المعنى حاصل لهما بالفعل وان اريد بها نفس الفرض لا كون الشيء بحيث
يمكن ان يفرض فلا شك ان هذا المعنى حاصل لهما كليهما بالقوة لا بالفعل
وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات هو الذي عد من المقولات
اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض هو ماله ارتباط بالكم
الذاتي بالذات مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم
فانه محل للمقدار والعدد او حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون
الحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات تعلقا وراء هذه التعلقات مصححا
لاجراء هذه التعلقات اوصافه كما يقال هذه القوة متناهية او غير متناهية
باعتبار اثرها اما في المدة او الشدة او في العدة وقالوا ان الزمان مع انه كم
متصل بالذات كم متصل بالعرض لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة
التي هي كم متصل بالذات ويعرض الكم المنفصل الذاتي للكم المتصل الذاتي والكم
المتصل الذاتي العرضي لان العدد يعرض لجميع الاشياء والى هذا اشار بقوله
يعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما اي ويعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني
القسمين في تقسيمنا الكم الى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول
القسمين فيهما اي في الذاتي والعرضي قوله فيهما من تتمة اولهما والضمير
في قوله فيهما راجع الى الذاتي والعرضي والضمير في قوله لاولهما راجع
الى القسمين الذين هما المتصل والمنفصل وقد يعرض الكم المنفصل بالذات

للكم المنفصل بالذات كما في قولنا خمس خمس عشرات فهو المنفصل بالذات
منفصلا بالعرض ولا استحالة في ذلك للتغاير بين العارض والمعروض
ولو بالشخص وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدين
لما بين الخواص المطلقة للكم اراد ان يشير الى ان من خواصه الاضافية هو
عدم قبول التضاد وانما كان خاصة اضافية للكم لان غيره ايضا كالجوهر
لا يقبل التضاد كما هو المشهور يعني في حصول منافي الضدية للكم دلالة
على انتفاء الضدية اي على ان الكم لا يكون ضد الكم وكذا في عدم شرط
الضدية للكم دلالة على ذلك اما بيان حصول منافي الضدية فهو
ان الكم المتصل بعض انواعه عارض لبعض فان الخط عارض للسطح و
هما عارضان للجسم وعروض الشيء للشيء مناف للضدية بينهما واما بيان
عدم اشتراط الضدية فهو ان شرط التضاد بين الامرين اتحادهما في
الموضوع سواء كان التضاد حقيقيا او مشهوريا وان يكون بينهما غاية
الخلاف اذا كان التضاد حقيقيا ويمتنع ان يكون للنوعين من العدد
موضوع واحد فان موضوع الثلثة بالضرورة غير موضوع الاربعة مثلا
كذا للنوعين من المقدار لان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي
وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح ولا يكون بين النوعين من العدد
ولا بين المقدارين غاية الخلاف لان كل نوعين من العدد فرضا يتباعد
يوجد على عدد آخر ابعد من احدهما بالنسبة الى الآخر وكذا كل من مقدارين
هكذا ذكروا اقول لم يثبت بعد ان احد الضدين لا يكون عارضا للآخر
فلا يقوم دلالة على ما سبق ولا ان الضدين يجب ان يكون يتواردا على موضوع
واحد وايضا قد سبق ان الاعداد انما يتقوم بوحداتها لا بالاعداد التي
تحتها وايضا استدلاله لعروض بعض انواع الكم المتصل لبعض انما يدل

على انتفاء الضدية بين العوارض والمعروضات ولا على انتفاء الضدية
بين خطين او بين سطحين او بين جسمين فان كل واحد من الخط والسطح
والجسم يندرج تحته انواع لا يعرض بعضها البعض ايض قوله فان الموضوع
القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح يرد عليه
مثل ما اورد على الاستدلال بالعرض وهو انه انما يدل على انتفاء التضاد
بين الخط والسطح وبين الخط والجسم وبين السطح والجسم لا على انتفائه
بين انواع واحد منها فجاز ان يتضاد مثلا الجسمان التعليميان المتضادان
في الصغر والكبر الواردان على موضوع واحد تضادا مشهوريا كما في التخلخل
والتكاثف الحقيقيين وايض يرد ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط
اي يعرض الخط للجسم بلا توسط سطح بينهما كالمحور للكرة فلا مانع للخط
والسطح من ان يتضادا او يوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اي النقصان
والقلة دون الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف
بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط اطول او انقص منه وكذا السطح
والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة بالكثرة والقلة يقال
هذا العدد اقل او اكثر ومقابليهما اي النقصان والقلة دون الشدة و
مقابلها اي الضعف من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة
فباعتبار ما يعرض له من الكم المنفصل بحسب تجزيته بالايام والساعات
وغيرها لا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال هذا الخط اشد من ذلك
او اضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك او اضعف من هذا وانواع
المتصل القار اي الخط والسطح والجسم التعليمي قد يكون تعليمية وذلك
يوخذ كل منها لا بشرط شيء وهو ان يتصور المقدار من حيث هو هو من غير
التفات الى شيء من المواد وال احوالها فاذا تخيلنا الشخص لعنى المقدار

للمقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان نلتفت الى شيء من المواد واحوالها
كان ذلك المتخيل جسما تعليميا قيل ثم انه لا يمكننا ان نتخيل الا متناهيا لان
البرهان الدال على تناهي الابعاد في الخارج يدل على تناهيها في الذهن فيجب
تناهيها ما حل فيها بل نقول الادلة المذكورة في تناهي الابعاد جارية في الابعاد جارية في الامتداد الشخصي المتخيل اذا كان غير متناه بلا فرق لا يقال
اذا امتنع تصور المقدار الذي لا يتناهى امتنع الحكم عليه بامتناع وجوده
لانا نقول الممتنع تصور امتداد شخصي غير متناه لا تصور امتداد لا يتناهى
على وجه كلي فالممتنع هو المتخيل لا المتعقل كذا قيل اقول وفيه نظر لان
مساواة الصورة لذي الصورة في المقدار ليس بلازم والا لم يمكن تخيل
الاجسام العظيمة كالجبال والسموات وح لم لا يجوز ان يكون الجسم المتخيل
غير متناه وصورته الحالة في القوة متناهية واذا تخيلنا السطح كذلك
اي من غير التفات الى الجسم واعراضه كان المتخيل سطحا تعليميا وكذا
وكذا الخط اذا كلما تخيلناه مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك
المتخيل خطا تعليميا وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لان
العلوم التعليمية اعني الرياضية تبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه
وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكميات المتصلة والمنفصلة
اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدؤن بها في التعليم
ورياضة النفوس تانيسا لها باليقينيات فتبعد عن الغلط فانها علوم
متسقة منتظمة قلما يقع الغلط فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار
اي هذه الانواع الثلثة تختلف بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما
يمكن ان يوخذ لا بشرط شيء على ما عرفت يمكن ان يوخذ بشرط الاشياء
بخلاف السطح والخط فانهما يمكن بعد ممتد في جميع الجهات مجردا عما عداه

عما هو هو ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن الا
متداد العمق بالمرة ولا يمكن ايضا ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط مجردا
عن الامتداد العرضي والعمقي قيل لا يمكن تخيل النقطة بل لا بد ان يتخيل بها
امتدادا ما وان كان قليلا في جهة الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل
جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط لانه لا يمكن ان يتخيل بعد
ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد عرضي بل عمقي ايضا
فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا خطا وكذا لا يمكن تخيل
السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا عن
الامتداد العمقي بالمرة بل لا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون
المتخيل فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا جسما لا سطحا فهذه الامور اعني
النقطة والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف
فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا يشهد بذلك الوجدان الصحيح اقول وفيه
نظر لانه قد مر آنفا انه يمكن تخيل السطح مع الغفلة عن الجسم وكذا تخيل
الخط مع الغفلة عن السطح آنفا وعوارضه وهذا القايل ايضا مصرح بذلك
وتخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء
الحقيقة وافتقار التناهي الى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والانتقال
للعرض والتقوم بعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان و
العدد اراد ان يبين عرضية انواع الكم فاقام دليلا عاما في الجميع اولا ودليلا
خاصا لكل واحد منها ثانيا اما الدليل العام فتقريره ان معنى الجوهرية
عما يقال في جواب ما هو عند السوال عن هذه الانواع اعني الخط والسطح
والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اعراضا لانها لو كانت جواهر
لما تخلف معنى الجوهرية عما يقال في جواب ما هو عند السوال عنها واعترض



عليه

عليه بان بطلان التالي ممنوع حتى يقوم عليه برهان واما ما ذكره في
تعريفات هذه الامور مما تخلف معنى الجوهرية عنه فجاز ان يكون من
قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي
فتقريره ان الجسم التعليمي قد يتبدل مع بقاء حقيقة الجسمية المتشخصة
فان الشمعة المتشخصة بعينها تتبدل مقاديرها على وفق تبدل اشكالها فانها اذا
كورت كان لها مقدار مخصوص ممتد في الجهات الثلث على نسق
واحد بحيث يمكن ان يفرض في داخلها نقطة يتساوى جميع الخطوط
الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على غير ذلك النسق و
اذا طولت يتفاوت مقدارها بحسب مراتب التطويل مع ان الشمعة
المتشخصة باقية بعينها في هذه الحالات اعني كلها اما لم يطرأ عليه الانفصال
فذلك المتبدل ليس معدوما قطعا ولا متعلقا بظواهر الشمعة كالشكل
بل باعماقها جميعا وليس جوهرا والا لكان جزءا منها وتبدل تشخصها بتبدله
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء منه فهو عرض سار فيها في جميع جهاتها و
هو الجسم التعليمي القائم بشمعة واحدة لا يتبدل فيه اصلا بل يتوارد عليه سطوح
مختلفة واجيب بان المتبدل ليس متعلقا بظواهر الشمعة فقط بل متعلق
باعماقها ايضا فالتبدل ليس منحصرا في السطوح والاشكال والحاصل ان الا
بعاد الجسمية الثلثة اعني الطول والعرض والعمق تختلف في تلك الصور
زيادة ونقصانا وتختلف بحسب اختلافها الجسم التعليمي اقول ويمكن ان
يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون تعينها بتعين مساحتها والمساحة في جميع
تلك الصور واحدة لا تختلف لكن المستدل اذا تشبث بالتخلخل والتكاثف
لا يبقى لهذه المناقشة مجال واعترض ايضا بانه فرع عن نفي الجزء الذي لا
يتجزى فان من قال به وتركب الجسم منه يقول ليس هناك تبدل المقادير بل

بل انتقال الاجزاء من جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال الجسم وقد
يجعل هذا الدليل عاما متنا ولا للسطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا
يتبدلان مع بقاء الجسم بعينه فان المكعب مثلا اذا جعل ذا عشرين قاعدة
مثلثات فلا شك ان السطوح الستة والخطوط الاثنى عشر التى كانت فى المكعب
قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط الثلثين والجسم الطبيعى باق بحاله
لم تبدل بعد واما الدليل الخاص بالسطح فتقريره ان السطح انما يحصل
للجسم بواسطة التناهى والتناهى لا يكون من مقومات الجسم لان اثباته
للجسم مفتقر الى برهان ولذلك امكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه
وما يكون اثباته للشئ مفتقرا الى برهان لا يكون مقوما فالسطح الحاصل
للجسم بسبب التناهى اولى بان لا يكون مقوما للجسم لان ما يثبت للشئ بسبب
امر خارج عنه لا يكون مقوما لا يقال ثبوت الشئ وتحققه انما هو لعلته
وعلة الجزء قد يكون خارجة عن الكل لانا نقول الكلام فى ثبوت الجزء للكل
لا فى ثبوته فى نفسه ولا شك ان الجزء ثابت للكل ولو قطع النظر عن جميع ما
عداه فلو كان ثابتا للكل بسبب امر خارج عنه لم يكن كذلك واعترض عليه
بان مقوم الشئ انما لا يكون ثابتا بالبرهان اذا كان ذلك الشئ متصورا
بالوجه فيجوز ان يثبت له مقوماته بالبرهان الا ترى انهم استدلوا
على جوهرية النفس الناطقة زعمهم ان الجوهر جنس لها واعتذروا عن
ذلك بانها متصورة بوجه ما لا بكنهه وقد يقال ان التناهى لا يكون من مقومات
الجسم لانه عبارة عن انقطاع الجسم وانتفائه فهو امر عدمى فلا يكون جزءا
لامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فتقريره ان الجسم يوجد بدون الخط فان
الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون مقوما له بل يكون عرضا قائما
به واعترض عليه بانه قائما واعترض يدل على ان الخط ليس مقوما للجسم مطلقا

ولا الجسم

ولا الجسم الذى لا يوجد فيه ولا يدل على انه ليس مقوما للجسم الذى وجد
فيه وقد يستدل تارة على عرضية السطح والخط والنقطة بانها صفات للجسم
التعليمى الذى هو عرض فهى بالعرضية اولى وتارة بان هذه الامور
على تقدير وجودها يستحيل كونها جوهرا لما تقدم من استحالة الجزء وما فى
حكمه فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فتقريره ان الزمان
فى تقومه لانه مقدار لها والمقدار يفتقر فى تقومه الى المتقدر والمفتقر فى تقومه
الى العرض عرض واما الدليل المختص بالعدد فتقريره ان العدد متقوم بالوحدات
التى اعراض والمتقوم باجزاء كلها اعراض يكون عرضا قطعا واما اذا كان بعض
الاجزاء فقط عرضا فلا يلزم كونه عرضا كالسرير فقوله ويخالف الجوهرية
قوله يأتى عرضيته اشارة الى الدليل العام وقوله والتبدل الى قوله يعطى عرضية
الجسم التعليمى والسطح والخط والزمان والعدد اشارة الى الدلايل الخاصة و
فى كلامه لف ونشر مرتب فان مع بقاء الحقيقة يتعلق بالجسم التعليمى وافتقار
التناهى الى برهان يتعلق بالسطح وثبوت الحقيقية يتعلق بالخط والافتقار الى
عرض يتعلق بالزمان والتقوم به يتعلق بالعدد وليست الاطراف اعداما
وان اتصفت مع نوع ما من الاضافة السطح طرف الجسم والخط طرف السطح
والنقطة طرف وقد اختلفوا فى ان الاطراف اعدام لكنها متصفة بالاعدام مع
نوع ما من الاضافة وهذا القدر لا يقتضى عدميتها لجواز اتصاف الوجود بالعدم
اما انها ليست باعدام فلوجوه منها ان الاطراف ينتهى بها ما له الاطراف اعنى
الجسم والجسم ذو وضع فما به ينتهى الجسم اعنى الاطراف يكون ذوات اوضاع لا
متناع ان ينتهى ذو وضع بما لا وضع له واذا كانت الاطراف ذوات اوضاع لا يكون
اعداما لامتناع الاشارة الى العدم واعترض عليه بان الاعدام قد يشار اليها
بتعاليها لمحالها كما يشار الى هذا العمى بواسطة الاشارة الى الاعمى فلم لا يكون الا

كذلك ومنها ان الجسم اذا انتهى في احدى جهاته فقط فلا شك انه يوجد
هناك شئ ممتد في جهتين وهو السطح واذا انتهى السطح في احدى جهتيه
فقط يوجد هناك شئ ممتد في جهة واحدة وهو الخط واذا انتهى الخط في امتداده
فيوجد هناك شئ لا يمتد في جهة فلا ينقسم اصلا وهو النقطة ومنها ان الجسمين
اللذين لا مفصل في شئ منهما اعني يكون كل منهما متصلا في حد ذاته اذا تلا
قيا فلا بد ان يكونا متلاقيين بهما طولا وعرضا فالملاقي به كل واحد منهما للآخر لا يكون معدوما
لاستحالة تلاقي الموجودين بمعدومين بل هو موجود منقسم في الطول و
العرض وهو السطح دون العمق والا يلزم اما تداخل الجسمين واما كون التلاقي
ببعض ما فرض انهما يتلاقيان عليه وقس على ذلك اثبات الخط بتلاقي
السطحين واثبات النقطة بتلاقي الخطين واما انها متصفة بالاعدام مع كونها
من الاضافة فلان السطح مثلا يوصف بان الجسم ينتهي به وينقطع عنده
والانتهاء امر عدمي يعرض للسطح بالاضافة الى الجسم وكذا الحال في الخط والنقطة
واستدل على ان الاطراف ليست موجودة بان الاطراف نهايات والنهايات
عدمية وبان السطحين اذا تلاقيا عند تلاقي الجسمين فلا يخ اما ان يكون احد
ملاقيان للآخر بالاسر وح يلزم التداخل او لا بالاسر وح يلزم انقسام السطح عمقا و
كذا الخطان اذا تلاقيا عند تلاقي السطحين يلزم التداخل على تقدير الملاقاة
بالاسر والانقسام عرضا على تقدير الملاقاة لا بالاسر وكذا النقطتان اذا تلا
قيا عند تلاقي الخطين يلزم التداخل والانقسام واجيب عن الاول بان الا
طراف ليست نهايات بل امور معروضة للنهايات كما ذكرنا وعن الثاني
بانه لا امتناع في تداخل من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من
جهة الاتصاف بالعظم والصغر بالعظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخ
لهما من جهة العرض والطول لان السطح يتصف بالعظم لان الخط يتصف بالعظم

والصغر

والصغر في جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين من جهة العرض
والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين
من جهة الطول لان الخط يتصف بالعظم والصغر في الطول ولا امتناع في تداخل
النقطتين مطلقا اذ لا حصة للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل
ان امتناع التداخل انما هو بحسب الاتصاف بالعظم والصغر فحيث لا اتصاف
بهما لا امتناع في التداخل والحق عروض التناهي وعدمه بعنوان التناهي
واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس
للكم المتصل والمنفصل فان التناهي يوصف به الكم ولا يوصف به غيره الا بسبب
مقارنته للكم وانما ذكره ههنا ولم يذكره عند ذكر خواص الكم لعلاقة بينه
وبين الاطراف وهي انها تعرض للكم المتصل بسببه وبهما اعتباريان لانه يوصف
بهما الامور التي لا تحقق لها في الاعيان والمشهور من الاعراض التسعة

مبحث الكيف

الكيف ويرسم بقيود عدمية تخصه جملتها بالاجتماع لا طريق الى تعريف
الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر
ولا فصل لما تقدم من ان ما لا جنس له لا فصل له ولم يظفر للكيف بخاصة
شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الا ان
التعريف عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي هي اجلى
فقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا نسبة فخرج الجواهر والكم والاعراض
النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم
اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما ولا حاجة الى زيادة قيد الاولية كما فعله
بعضهم حيث قال اقتضاء اوليا لادخال العلم بالبسيط حيث يقتضي اللا
قسمة لكن ليس هذا اقتضاء اوليا بل بواسطة المتعلق لان قولهم لذاته
يغني عنه فما ذكره رسم للكيف بقيود عدمية كل واحد منها الخ يختص

بحاله تعريف الشئ بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس ليس بعضها اجلى من البعض ثم ما اعرفه كل

ويكون جملتها بالاجتماع مختصه به واقسامه اربعه اى اقسام الكيف اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات الاستعدادية والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصه بالكميات والتعويل في الحصر على الاستقراء ومنهم من اراد اثباتا بالترديد بين النفى والاثبات فذكر وجوها منها ان الكيف اما ان يختص بالكم اولا الاول الكيفية المختصه بالكميات والثاني اما محسوسة باحدى الحواس الظاهرة اولا الاول الكيفية المحسوسة والثاني اما استعداد نحو الكمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية الاستعدادية او كمال وهو الكيفية النفسانية فيقال لم قلت ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة ولا يكون حقيقته استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجده فالمال هو الاستقراء فليعول عليه اولا ومنها ان الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك والثاني اما ان يختص بالكمية اولا الاول هو الكيفية المختصة بالكم والثاني اما استعداد او فعل والاول الكيفية الاستعدادية والثاني الكيفية المحسوسة فيقال لم قلت ان الاخراج عن الفعل هو الكيفية المحسوسة لم لا يجوز ان يكون كيفية هويتها الفعل دون الاستعداد ولا يكون محسوسة فالمحسوسات بدء بالكيفيات المحسوسة لانها اظهر الاقسام الاربعة اما انفعاليات او انفعالات الكيفيات المحسوسة اذا كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها ولكونها بخصوصها او بعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر فالخصوص كما في المركبات مثل حلاوة العسل والعموم كما في البسائط مثل حرارة النار فان النار لبساطتها لا يتصور فيها المزاج وحرارتها ليست تابعة للمزاج لكن

الحرارة من حيث هي قد توجد تابعة للمزاج كما في الفلفل وهذا معنى قولهم بخصوصها او بعمومها والا فالحرارة ليست نوعا للحرارة النار وغيرها لا حقيقيا ولا اضافيا وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة الوجل سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان يتفعل فسميت بها تميزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة وقد يقال هذا القسم يشارك القسم الاول في سبب التسمية بالانفعاليات لكن حاولوا التفرقة بين القسمين فنقص من الاسم شئ واطلق الباقى عليه تنبيها على قصور فيه وهو عدم ثباته وسرعة زواله وهى مغايرة للاشكال زعم جمع من الاوايل ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا ان الاجسام ينتهى تحليلها الى اجزاء التى يحيط بها اربعة مثلثات تكون محدودة الاطراف متفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة والاجزاء التى يحيط بها ست مربعات تكون غليظة الاطراف غير نافذة في العضو الى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ فيه هو الحريف يبقى والجزء الذى يتلاقى هذا التقطيع هو الحلو وكذلك القول في الالوان فان الجزء الذى ينفصل منه شعاع شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذى ينفصل منه شعاع جامع للبصر هو الاسود ويحصل من الاختلاط بين النوعين من الشعاع الالوان فان الجزء الذى يفصل المتوسطة بين السواد والبياض وقال جماعة من المتكلمين ليس في النار حرارة ولكن الله تعالى اجرى عادته بخلق الحرارة في العضو عقيب مماسة النار وكذا الكلام في الطعوم والروايح والالوان قال الامام ان ثبوت هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على الضروريات عبث لكن المشائين بطلوا قول القدماء بوجهين احدهما ان الاشكال الملموسة اى مدركة باللمس في الجملة والالوان والطعوم والروايح غير مدركة باللمس اصلا فالاشكال مغايرة لها وانما قيدنا الملموسة بما ذكرنا ليندفع ما قيل من

الحرارة من حيث

انا لا نم كون الاشكال ملموسة بل الملموس هو السطوح واما الهيئة الحاصلة من
احاطتها فمبصرة لا ملموسة فان قيل نحن لا ندعي ان الاشكال نفس هذه الكيفيات
بل نقول هذه الاشكال يوجب اختلافه هيات حاصلة في الحواس و المحسوس
هو تلك الهيات فقط ولا امتناع في ان يكون اختلاف الاشكال مفيدا لآلة البصر اثرا و
لآلة اللمس اثرا آخر وليس في الخارج كيفية محسوسة مغايرة لنفس الاشكال وما
ذكرتم في القياس لا يدل على ثبوتها اجيب بان تلك الهيات الحاصلة في الحواس
ليست نفس الاشكال لان الاشكال ملموسة والهيئة الحاصلة في الباصرة والذائقة
والشامة ليست ملموسة واذا جاز تحقق وجود كيفيات مغايرة للاشكال في الحواس
جاز وجودها في الاجسام الخارجيه و هذا الجواب يمنع هذه الملازمة وعلى
تقدير تسليمها يلزم جواز ثبوت هذه الكيفيات في الاجسام الخارجية لا ثبوتها فيها
والوجه الثاني لابطال قول القدماء وهو ان هذه الكيفيات اعني الالوان والطعوم
والروايح والحرارة واخواتها متضادة والاشكال ليست بمتضادة واعترض عليه
بانه ان اراد بالتضاد التضاد المشهوري فلا نم ان الاشكال غير متضادة بهذا
المعنى وان اراد التضاد الحقيقي وهو في الكيفيات انما يكون بين الاطراف فلم
لا يجوز ان يكون الاشكال كيفيات هي الاطراف فيجاز ان يكون كيفيات هي
الاوساط وحكى الجواب عنه بان جنس الاشكال ليس فيه تضاد حقيقي و
اجناس تلك الكيفيات فيها تضاد حقيقي فيتغايران قطعا اقول ليس بشيء
لان ذلك انما يدل على تغاير جنسي الشكل والكيفيه وهو غير مفيد ههنا
اذ لا بد مع جواز اتحاد الكيفيات المتوسطه بين الاطراف مع الاشكال كما لا
للمعترض وهذا معنى قوله لاختلافهما في الحمل اي يحمل شيء على الاشكال ولا
يحمل على هذه الكيفيات وبالعكس اعني يحمل على هذه الكيفيات ولا يحمل على
الاشكال اما حمل الشيء على الاشكال دون هذه الكيفيات فهو ان الاشكال

ملموسة

ملموسة وهذه الكيفيات ليست بملموسة كما ذكرنا في الوجه الاول واما حمل
على هذه الكيفيات دون الاشكال فهو ان هذه الكيفيات متضادة والاشكال ليست بمتضادة
كما ذكرنا في الوجه الثاني وايضا هذه الكيفيات المحسوسه مغايرة للمزاج لعمومها اشارة
الى رد من زعم ان هذه الكيفيات نفس المزاج وذلك لانها اعم من المزاج لان الكيفيات
المحسوسة قد يحصل بدون المزاج كما في البسائط والمزاج لا يحصل بدون الكيفية
المحسوسة فيكون اعم من المزاج فيكون مغايرة له لان العام مغاير للخاص واما
ان المزاج لا يحصل بدون الكيفية المحسوسه فلانه لا معنى للمزاج الا الكيفية الحاصلة
من تفاعل الحار والبارد مثلا التي يستسخن بالقياس الى البرودة ويستبرد بالقياس
الى الحرارة فهي بالحقيقه من جنس الحرارة والبرودة فيكون كيفية ملموسة فمنها
اوايل المحسوسات يعني اوايل المحسوسات لوجهين احدها ان القوة اللامسه
يعم جميع الحيوانات فلا يخلو حيوان عن هذه القوة وقد يخلو عن ساير الحواس
الظاهرة كما في الخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر
والحكمه في ذلك ان بقاء الحيوان باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن
الكيفيات المفسدة اياه وذلك بادراكها ولذلك جعلت هذه الكيفيه القوة منتشرة
في اعضائه فالحكمه يقتضي ان لا يخلو حيوان عن هذه القوة واما ساير المشاعر فليس
في هذه المرتبة من الضرورة فجاز الخلو عنها الثاني ان الاجسام العنصرية قد
يخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة ولا يخلو عن الكيفيات
الملموسة والحكمة في ذلك ان الابصار لما توقف على توسط جسم فلا بد ان يكون
ذلك الجسم خاليا عن الكيفيات المبصرة والا لاشتغلت الحاسه بكيفيته فلا يدرك
كيفية الجسم الآخر على ما ينبغي وكذلك الذوق يتوقف على تكيف الرطوبة اللعابية
ذي الطعم واختلاطها بشيء من اجزائه وايصالها اياه بالنفوذ الى القوة الذائقه
فلا بد من خلو تلك الرطوبة عن الكيفيه المذوقة والا لم يحصل الاحساس التام

بذلك الطعم بل يمتزج بطعم المركب وكذا الشم يتوقف على جسم يتكيف بكيفية ذى
الرايحة او يختلط باجزاء منه فلا بد من خلو ذلك الجسم فى نفسه عن الرايحة لما
ذكرناه وهكذا السمع يتوقف على توسط جسم يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون
فى نفسه خاليا عن الصوت والا لم يحمل كما ينبغى ولم يحصل الاحساس التام
واما اللمس فلا حاجة له الى متوسط حتى يلزم خلوها عن الكيفيات الملموسة وهى
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كما ان الملموسات اوائل المحسوسات كما عرفته
كذلك هذه الكيفيات الاربع اوايل الملموسات لانها مدركة اولا وبالذات وما
عداها من اللطافة والكثافة والهشاشة واللزوجة والبلة والجفاف والخفة
والثقل يدرك بتوسطها وهذا معنى قوله والبواقى منتسبة اليها وما قيل من ان الخشونة
والملاسة ملموستان بلا توسط فقد يجاب عنه بانهما من باب الوضع عند بعضهم
فالحرارة جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات يعنى لعلم ان الحرارة والبرودة وهى
اظهر المحسوسات غنيتان عن التعريف فما ذكروه من خواصهما لم يقصدوا بها
تعريفهما بل قصدوا بها بيان احكامهما قالوا من شان الحرارة افادة الميل المصعد
وبواسطته التحريك ثم ان المركبات لما كانت مركبة من اجسام مختلفة فى اللطافة
والكثافة وكلما كان الطف كان اقبل للخفة الحاصلة من الحرارة فان الهواء اسرع
قبولا لذلك من الماء الذى هو اسرع فيه من الارض لا جرم اذا عملت الحرارة فى
المركب بادر الى الصعود الالطف من اجزائه ثم الالطف دون الكثيف فانه لا
ينفعل الا بطوء وربما يفيده الحرارة خفة تقوى على تصعيده فيلزم من ذلك تفرق
الاجسام المختلفة الطبايع التى منها تركيب المركب ثم يحصل عند تفرق تلك المختلفات
بهذا السبب اجتماع للمتشاكلات لان تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع
بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضى الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام
الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر فى الالسنة فالحرارة معدة للا

للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذى هو الالتيام فينسب الاجتماع
اليها كما ينسب الافعال الى معداتها فلهذا السبب يقال ان الحرارة من شانها
تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات وهذا الجمع والتفريق انما يعرضان فى المركب
الذى لا يكون بسائطه شديدة الالتحام واما الذى يكون التحامها شديدا فلا
يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف فيه قريبين من الاعتدال او لا وعلى الاول اذا قوى
عمل الحرارة فيه حدثت حركة دورية كما فى الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم
بين بسائطه شديد جدا فكلما مال اللطيف الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار
فحدثت حركة دورية وعلى الثانى ان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية
واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا
جدا حدث تسييل كما فى الرصاص او تليين كما فى الحديد وان كان غالبا جدا كما
فى الطلق والنورة حدث مجرد سخونة واحتيج فى تليينه الى الاستعانة باعمال
يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة بما يزيده اشتعالا كالكبريت والزرنيخ
ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق وعدم حصول التصعيد وتفريق المختلفات
وجمع المتشاكلات بناء على المانع لا ينافى كون هذه الافعال خاصيتها لانها
انما تكون عند تحقق الشرائط وارتفاع الموانع وايضا افعال الطبيعة الواحدة
تختلف بحسب اختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة تجمع المتشاكلات وتفرق
المختلفات انما هو اذا اثرت فى المركب واما اذا اثرت فى البسيط فقد يحصل منه
تفريق المتشاكلات فان الماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء وتحرك
بطبعه ومع ما تفيده الحرارة من الخفة والميل الى الفوق ويختلط ويتحرك بذلك
الهواء اجزاء مائية صغار فتصعد معه ويكون مجموع ذلك بخارا فالحرارة تكون
مفرقة للمتشاكلات اعنى الاجزاء المائية والبرودة بالعكس اى هى جامعة للمختلفات
فانها اذا اثرت فى المركب المتخالف الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها

ببعض ومنعت من تفارقها فالحرارة توجب تسييل الرطوبات المنجمدة بالرقة
وتحليلها وصعودها وتصعيدها والبرودة توجب انجمادها وتكاثفها وانضمامها و
بما متضاديان اشارة الى رد من زعم ان البرودة تقابل الحرارة تقابل العدم
والملكة ولكن البرودة ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شئ
من العدم كذلك بل التقابل بينهما تقابل التضاد ويطلق الحرارة على معان اخر
مخالفة للكيفية في الحقيقة الحرارة تطلق على اربعة معان احدها الحرارة المحسوسة
في جرم النار وثانيها الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من تاثير
مسامتة الشمس للراس اوقرب مسامتتها وثالثها الحرارة التي توجبها الحركة
ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة الطبيعة في افعالها كالدفع
والجذب والهضم وغير ذلك ولذلك ينسب اليها كرخدائية البدن وافلاطون
يسميها النار الالهية وهي المسماة بالحرارة الغريزية وقد اختلف فيها الآراء
فذهب جالينوس الى انها الحرارة النارية العنصرية المستفادة من المزاج وذلك
لان الاجزاء النارية اذا خالطت بساير اجزاء العناصر وحصل منها مركب
وكان الجزء الناري في ذلك المركب طبخا واعتدالا وقواما ولم يبلغ في الكثرة الى
حيث يحرقه ويبطل قوامه ولا في القلة الى حيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال
حتى يبقى المركب معه نجيا فحصل بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال
والقوام اللذان يليق حصولهما لذلك المركب فذلك الجزء الناري الذي شانه
ونعته ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية وانها كما تدفع بها البارد الوارد على المركب
بالمضادة كذلك تدفع ايضا الحار الغريب الوارد لاجل ان الحار الغريب اذا
حاول تفريق المركب فالحرارة الغريزية تدفع اثره بما يفيد المركب من الالتئام
الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة والغريزية ليست
بالماهية بل التفاوت بينهما كون الغريزية جزءا من المركب وكون الغريبة ليست

كذلك

كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة الغريبة صارت جزءا من المركب والحرارة
الغريزية خارجة عنه كانت الغريبة عند ذلك تفعل فعل الغريزية والغريزية
تفعل فعل الغريبة وذهب ارسطو الى ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع والحقيقة
لباقي اقسام الحرارة وان هذه الحرارة انما يستفيدها المركب بالفيضان عليه
كما يفاض النفس والقوى على ما حكى الشيخ عنه في حيوان الشفا من انه قال
الحرارة التي بها يقبل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحار الاسطقسي الذي
هو النار بل من جنس الحار الذي يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل
بوجه ما مناسب للجوهر السماوي لانبعث عنه بمعنى انه اذا امتزجت العناصر
وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البسايط
السماوية فيفاض عليه مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قوام
الحيوة وقبول علاقة للنفس وفرق بين الحار السماوي وبين الحار الاسطقسي
فتلك الحرارة يتبعها الحيوة التي لا يتبع الحرارة النارية واستدل ارسطو بان
اثار الحرارة السماوية بوجوه ثلثة الاول ان حرارة الشمس تسود وجه القصار
وتبيض القماش وحرارة النار ليست كذلك الثاني ان حرارة النار عندما تقوى
على الفواكه تحرقها واما تلك فاذا استولت على الفواكه انضجتها فلذلك صار حكم
ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الحارة على ادراكها في البلاد الباردة
والثالث ان الاعشى يبصر في ضوء الشمس ولا يبصر في ضوء النار فالحاصل ان لوازم
هذه غير لوازم تلك واختلاف اللوازم دليل على اختلاف الملزومات فالحرارة
السماوية غير الحرارة النارية والغريزية من الاولى دون الثانية لان الحرارة الا
اسطقسية متى افرطت اوهنت القوى وافسدت افعال البدن واما تلك
فمهما اشتدت كما في الشبان ازدادت الافعال الطبيعية جودة وايضا الغريزية
تفارق البدن مع مفارقة النفس الناطقة والحرارة الاسطقسية يبقى بعد

النارية مباينة بالذات لاثار الحرارة م

للمفارقة بدليل ان بدن الميت يعدم ماكان يلمس ويدرك من الحرارة فى نفره

ويتعفن بدنه ويتفخ انتفاخا عظيما ولوكان فى وسط الجمد والثلج لئلا يقال

ان الحرارة التى عفنته ونفخته استفادها من الخارج وتحقيق ذلك ان العفونة

هى حركة الاجزاء النارية التى لم يستحكم امتزاجها بما امتزجت به من الامزجه

الرطبة الى الانفصال فتحيل ماتلقاه من المواتية بحركتها الى الطبيعة النارية

فتزيد بذلك وتستولى فيسخن بها الرطوبة ويغلى غليانا ينفصل به لطيفها

عن كثيفها فيتحلل الممتزج اما الى البسائط الاولى فلا يبقى مزاج او يبقى منه بقية

لايستولى عليها العفونة اما النقصان الرطوبة كالعظم او لجودة الامتزاج

فلا يتحرك اجزائه الى الانفصال فثبت ان الحرارة الاسطقسية موجودة بعد

الموت والحرارة الغريزية التى كانت تمنعها فى مدة الحيوان عن ان تستولى على الرطوبة

البدن فتعفنها مفقودة وليست هذه الحرارة موجودة فى الحيوان فقط بل

موجوده فى النباتات ايضا لان بها لايتعفن العنبة فى شجرتها كما يتعفن اذا

اذا قطعت منها بل السطح فى النباتات من فعل الحرارة مثلها الا انها لايظهر فى

ملمسة ظهورها فى الحيوان واعلم ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك المعانى الاربعة

ليست بحسب اشتراك اللفظ على مايتوهم بل هو لمفهوم كلى واحد هو الكيفية لا

للملموسة المخصوصة والظاهر انها جنس تحته انواع اربعة والمفهوم من

عبارة المص ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسه وعلى معان آخر غيرها

ولا اعرف له وجها غير ان يقال ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة

وعلى الحرارة الغريزية التى لايدرك باللمس وعلى الحار الغريزى ايضا وهما ليسا

من الكيفيات الملموسة لان الثانى جوهر والاول مما ليس يدرك بحس اللمس فلا

من ان معناه ان الحرارة تطلق على معان آخر مخالفة للكيفية المحسوسة فى الذات

فى الحقيقة مثل الكيفية المسماه بالحرارة الغريزيه والكيفية الفائضة من

الكواكب

الكواكب والحادثه من الحركه ففى غاية التمحل اذ لا قرينة مخصصة للكيفية الى

المحسوسه من النار والرطوبة كيفيه تقتضى سهولة التشكل لاشك ان الماء

رطب وله وصفان احدهما قبول سهولة التشكل والثانى سهولة الالتصاق

والانفصال فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول فقالوا كيفية تقتضى

سهولة التشكل بشكل الحاوى الغريب واورد عليه بانه يقتضى ان يكون

النار ارطب العناصر لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان التشكل فى

النار التى يلينا بسبب مخالطة الهواء والنار الصرفة ليست كذلك واللطافة

يطلق على معان اربعة رقة القوام وقبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا

وسرعة التاثر عن الملاقى والشفافية وكون النار الطف العناصر بالمعنى

الرابع مسلم لكنه لايقتضى قبولها للتشكل فان السماويات شفافة وليست

قابلة للتشكل واورد ايضا انه يقتضى ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء

وانه باطل بالاتفاق على ان الرطب اذا امتزج باليابس افاده استمساكا

عن التفتت والهواء بالامتزاج لايفيد التراب استمساكا واجيب بان الحكماء

متفقون على رطوبة الهواء وماذكر من الاتفاق انما هو من العوام لكن بقى

لزوم كون الهواء ارطب من الماء اقول ويمكن الجواب عنه بان ذلك انما

يلزم لوكانت الرطوبة مفسرة بالقوة السهولة المذكورة فانها فى الهواء

ازيد مما فى الماء لكنها كما ترى ليست مفسرة بها بل بالكيفية المقتضية لها او

كون الكيفية المقتضيه للسهولة المذكورة فى الهواء ازيد فى الماء ثم فان قيل

زيادة الاثر دليل على زيادة المؤثر فان الكيفية المقتضية للسهولة لو لم يكن

فى الهواء ازيد مما فى الماء لم يكن السهولة فى الهواء ازيد مما فى الماء قلنا زيادة

الاثر كما يكون بحسب المقتضى يكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه

ارق قواما من جرم الماء اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار

الوصف الثاني قال والكيفية يقتضي سهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة انفصاله
عنه واورد عليه بانه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون
العسل ارطب من الماء ويبوسطه قطعا واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد
من الماء لا انه اسهل منه التصاقا ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق
حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى في الالتصاق ارطب ولابد ولم الا
لتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم
منه ان يكون الاسهل التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء
بل الامر بالعكس وايضا قد اعتبر في الرطوبة سهولة الانفصال وليس العسل
اسهل انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة بهذا المعنى اي بالمعنى الاول ان
سلم انها وجودية فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء ارطب الاجسام
بهذا المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل ايضا
محسوسة فكان الهواء ابدا محسوسة فكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده
ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا اضربنا بالكيفية
المقتضية لسهولة الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كان
للبحث فيه مجال وقد قال ابن سينا في فصل الاسطقسات من الشفاء الى انها
غير محسوسة وفي كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة
بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم
ان الرطوبة بالتفسير الثاني يقال لها البلة ويقابلها الجفاف وهو عدم البلة
عما من شانه ان يبتل وهي مخصوصة بالماء لا يوجد في الهواء وما اشتهر من
ان خلط الرطب باليابس يفيد استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد
يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب كالماء بالمعنى الثاني جار
على جسم آخر يسمى هذا الجسم الآخر مبتلا فان نفذ في اعماقه وافاده لينا لا يبقى

حينئذ مبتلا بل منتقعا واليبوسة بالعكس بمعنى انها كيفية يقتضي صعوبة
التشكل بشكل الحاوي القريب هما مغايرتان للين والصلابة فان اللين كيفية
تقتضي سهولة قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه
ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز بسبب الرطوبة وتماسكه
سكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله فيكونان من الكيفيات الاستعدادية
قال الامام قد ظن في امرين انهما من الكيفيات الملموسة وليسا كذلك الاول
الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم
بان يكون بعضها غائرا والملاسة عبارة عن استوائها فهما من باب الوضع
الثاني اللين والصلابة وليسا من الملموسة ايضا لان اللين سواء الذي ينغمز
ذلك غايته امور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير
المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول ذينك الامرين و
الاولان ليسا من اللين لانهما محسوسان بالبصر واللين ليس كذلك واما
الثالث فهو من باب القوة واللاقوة والصلب فيه امور اربعة الاول عدم الا
انغماز وهو عدمي والثاني الشكل الباقي وهو من الكيفيات المختصة بالكميات
الثالث المقاومة المحسوسة وليست بصلابة لان الهواء الذي في الزق المنفوخ
فيه مقاومة ولا صلابة وكذا في الرياح القوية مقاومة بلا صلابة الرابع
الاستعداد نحو اللاانفعال وذلك من باب القوة واللاقوة والثقل كيفية
يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة
بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبار ما من الكيفيات الملموسة الثقل
والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل المطلق كيفية يقتضي حركة الجسم الى
حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة
يتعادل ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية يقتضي

حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر الفلك فيطفو اى يقف فوق
العناصر والثقل الاضافى يقال باعتبارين اخر بهما كيفية يقتضى بها الجسم
ان يتحرك فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز و
هذا مثل الماء فانه يطفو على الارض ويرسب فى الهواء الثانى كيفية بها يقتضى
بها الجسم ان يتحرك بحيث اذا قيس الى الارض سابقة الى المركز وكذا الخفة الا
ضافية يقال باعتبارين احدهما كيفية يقتضى بها الجسم ان يتحرك فى اكثر
المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل
الهواء فانه يرسب فى النار ويطفو على الماء الثانى كيفية يقتضى حركة الجسم بحيث
اذا قيس الى النار كانت النار سابقة الى المحيط قيل ما ذكر فى الثقل الاضافى باعتبار
الاول يقتضى ان يكون مسافة مكانى النار والهواء اعظم من مسافة مكانى
الماء والارض وذلك مما لم يبرهن عليه بل ما ذكر فى الخفة الاضافية باعتبار
الاول يقتضى ان يكون الامر بالعكس من ذلك اى يكون مسافة مكانى الماء
والارض اعظم من مسافة مكانى النار والهواء وانه تناقض وبين ذلك بانه
ان فرضنا جزءا من الماء مماسا الفلك القمر ثم خلى وطبعه تحرك الى ان يتصل
بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكانى النار والهواء وان فرض محدب
كرة الماء مماسا المقعر الفلك ثم خليت وطباعها تحركت الى ان يماس محدبها
مقعر الهواء فقد تحركت ايضا تلك المسافة وان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة
مكان الماء والارض صح ما ذكر من ان الثقيل المضاف يتحرك فى اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا وان فرض جزء من الهواء فى مركز العالم ثم خلى
وطبعه تحرك الى ان يتصل بمقعر كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكانى الارض
والماء وان فرض كرة الهواء بحيث يكون مركزها مركز العالم تحت كرتى الماء
والارض ثم خلى وطبعه تحركت الى ان يماس مقعرها محدب كرة الماء فقد تحركت

خليت وطباعها

ايضا تلك

ايضا تلك المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكانى النار والهواء صح ما ذكر
من ان الخفيف المضاف يتحرك فى اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا لم
يصح وقيل فى الجواب انا نفرض كرة الماء بحيث يماس مقعرها مقعر فلك القمر فانها
ح يتحرك بطبعها الى ان يماس مقعرها محدب الارض فقد تحركت فى مسافة
امكنة النار والهواء والماء واذا فرضناها بحيث يكون مركز العالم على محدبها
فانها ح يتحرك بطبعها الى ان يماس محدبها مقعر الهواء فقد تحركت فى مسافة
مكانى الارض والماء وظ ان المسافة الاولى اكثر من الثانية واذا فرض كرة الهواء
بحيث يكون مقعرها مماسا المقعر الفلك او بحيث يكون مركز العالم على محدبها
كان حالها على عكس كرة الماء فيكون الماء ثقيلا بالقياس الى الهواء والهواء
خفيفا بالقياس اليه وانما اعتبرنا ثقل الماء بالقياس الى الهواء فقط وخفة
الهواء بالقياس الى الماء فقط لانهما متشاركان فى اشتمال كل واحد منهما
على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان حصة الثقل فى الماء غالبة
على حصة الخفة فيه والحال فى الهواء على عكس الماء احدهما بالقياس الى الا
آخر ثقيلا والآخر بالقياس الى الاول خفيفا اقول مدار هذا الجواب على
ان ثخن ثلثة عناصر اعظم من ثخن عنصرين بل ثخن العنصرين اعظم
من ثخن عنصر واحد لان ثخن الماء مشترك بين طرفى النسبة فى الصورة
الاولى اعنى الصورة المفروضة للثقل المضاف كما ان ثخن الهواء مشترك بينهما
فى الصورة الثانية اعنى الصورة المفروضة للخفة المضافة وذلك مما لم
يبرهن عليه بل قد يسبق الى الوهم ان اثخان العناصر الاربعة متساوية
واعنى بالثخن ما بين السطحين المحدب والمقعر فى المجوف وما بين المحيط
والمركز فى المصمت ولو سلمنا ذلك منه لم يحتج فى الجواب الى هذا التطويل
بل كان يكفى ان يقول نفرض مقعر كرة الماء بحيث يماس مقعر الفلك ثم

نفرض انها خليت وطبعها فانها تتحرك الى ان يماس مقعرها محدب
كرة الارض فيتحرك بقدر ثخن كرة النار والهواء والماء ويبقى من المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط مقدار نصف قطر الارض فقد تحركت فى اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط وان نقول نفرض كرة الهواء بحيث يكون مركز العالم
على محدبها ثم نفرض انها خليت وطبعها فانها الى ان يماس محدبها مقعر كرة
فيتحرك بقدر ثخن كرة الهواء وثخن كرة الماء ونصف قطر الارض ويبقى
من المسافة الممتدة بين المركز والمحيط مقدار ثخن كرة النار فقد تحركت فى
اكثر المسافة المذكورة وبهذا القدر يندفع التناقض ويظهر الحركة فى اكثر
المسافة التى بين المركز والمحيط ولا يحتاج الى ما ارتكبه من ان فى كل عنصر
من عنصرى الماء والهواء مع بساطتهما حصة من الخفة وحصة من الثقل
مع وضوح بطلانه فان الطبيعة البسيطة لا يمكن ان يقتضى امرين متنافيين
وكذا الى ما ارتكبه من ان حركة كل من هذين البسيطين حركة طبيعية
تارة من المركز الى المحيط واخرى من المحيط الى المركز مع انه باطل فان
العنصر الثقيل المضاف اذا وجد المركز لا يتحرك عنه بالطبع والا لزم ان يكون
المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانه محال غاية الامر ان الثقيل المطلق
اذا صادفه يغلب عليه ويأخذ المركز منه فيلزم حركة الثقيل المضاف
من المركز لكن لا بالطبع بل بالقسر وكذا الخفيف المضاف اذا وجد المحيط لا
يتحرك عنه بالطبع والا لازم المحذور المذكور بل يسكن فيه ما لم يصادفه
الخفيف المطلق فاذا صادفه اخرجه عن مكانه والحاصل ان الثقيل مطلقا
يطلب المركز والخفيف مطلقا يطلب المحيط لكن ذلك الطلب فى المطلق
من كل منهما اقوى واكمل مما هو فى المضاف من كل منهما بحيث يغلب المطلق
على المضاف ويأخذ المركز والمحيط منه ويحصل الجواب عما اورد على ما ذكر

الثقيل

فى الثقيل الاضافى باعتبار الثانى من ان الارض والهواء اذا فرضنا
عند محدب النار وخليتا وطبعهما تحركا نحو المركز وكانت الارض سابقة
فيلزم ان يكون الهواء ثقيلا مضافا وليس كذلك وكذا عما اورد على ما ذكروا
فى الخفة الاضافية باعتبار الثانى من ان النار والماء اذا فرضنا عند
المركز وتحركا بالطبع نحو المحيط كانت النار سابقة فيلزم ان يكون الماء
خفيفا مضافا وليس كذلك فان قيل فعلى ما ذكرت لا يصح فى تعريف الثقيل
الاضافى قولهم لكنه لا يبلغ المركز وكذا لا يصح فى تفسير الخفة الاضافية قولهم
لكنه لا يبلغ المحيط لان الثقيل المضاف قد يبلغ المركز والخفيف المضاف قد يبلغ
المحيط لان المركز والمحيط على ما ذكرت مكانا هما الطبيعى ومقصدهما الاصلى
كما انهما كذلك بالنسبة الى الثقيل المطلق والخفيف المطلق قلنا عدم بلوغ
المركز والمحيط باعتبار ان المركز والمحيط فرضنا مشغولين بالثقيل والخفيف
المطلقين وتوضيح ذلك ان العناصر الاربعة على الترتيب المشهور فى امكنتها
الطبيعية فاذا ان الثقيل المضاف منهما اعنى الماء قد خرج عن مكانه الطبيعى وزائله
فغاية الخروج وكمال المزائلة انما يتصور بقدر ثخن ثلثة عناصر اعنى النار و
الهواء والماء وذلك بان نفرض مقعر الماء الذى كان مماسا لمحدب الارض
مماسا لمقعر الفلك فاذا فرض انه بعد ذلك خلى وطبعه لزم ان يتحرك بالطبع
من المحيط الى المركز حركة لا يبلغ المركز ولكن يقطع اكثر المسافة التى بينهما
حتى يصل الى مكانه الطبيعى الذى كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض
انه قد خرج عن مكانه الطبيعى غاية الخروج وبعد من المحيط كمال البعد و
لا يتصور ذلك الا بان نفرض مركز العالم على محدبه فاذا خلى وطبعه لزم
ان يتحرك الى ان يماس محدبه مقعر كرة النار فيلزم ان يتحرك من المركز الى
المحيط حركة لا يبلغ الى المحيط ولكن يقطع اكثر المسافة التى بين المركز والمحيط

حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي وقسري ونفساني
لما كان الثقل والخفة من اقسام الميل عقبهما بمباحث الميل مطلقا وهو الذي
يسميه المتكلمون اعتمادا وهو كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه و
هو ينقسم الى ذاتي وعرضي لانه ان قام حقيقة بما وصف به فهو ذاتي وان
لم يقم به حقيقة بل بما يجاوره فهو عرضي على قياس الحركة الذاتية والعرضية و
الميل الذاتي وقسري ونفساني لان حدوثه في محله الحقيقي ان كان من تأثير
امر خارج عن ذلك المحل اي مباين له في الوضع فهو قسري كما في السهم المرمي
وان كان حدوثه فيه عن تأثير ما لا يباينه وضعا فان كان مع قصد و
شعور فنفساني والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل
الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتائر مختلفة كميل النبات الى النمو والذبول
مما يقدر على الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة والمراد
والمراد بالنفساني ههنا الارادي ومنهم من جعل النفساني اعم منه وعن
احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بدون الاول
فيما يختلف بحسب اقتضاء النفس وبهذا الاعتبار يسمى ميل النبات
نفسانيا ويختص الطبيعي بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور
وارادة وهو العلة القريبة للحركة اي هو سبب مقتض للحركة اقتضاء لما
يترتب عليه وجود الحركة ان لم يكن ثمة مانع وباعتباره يصدر عن الثابت
متغيرة يريد ان يبين ان الميل مما لابد منه في الحركة لان الحركة لما متفاوتة
في الشدة والضعف ونسبة المحرك الذي هو الطبيعة او القاسر الى تلك
المراتب على السوية فيمتنع ان يصدر عن ذلك المحرك شيء من تلك المراتب
الا بتوسط امر ذي مراتب متفاوتة في الشدة والضعف ايضا ليتعين بكل
واحدة من هذه المراتب صدور مرتبة معينة من الحركة بحسب ارادته

على مراتب متفاوتة ونسبة الطبيعة او القاسر الى جميعها على السوية فلا يجوز
ان يستند شيء من مراتبه الى الطبيعة او القاسر بل لابد هناك من امر اخر يتوسط
فان قيل يجوز ان يستند اصل الميل الى الطبيعة او القاسر ويستند اشتداده
وضعفه الى امور مختلفة اما غير خارجة كقوة الطبيعة مثلا وضعفها واما خارجة
كرقة المعاوق المخروق وغلظه اجيب بانه لم يستند اصل الحركة الى الطبيعة او
القاسر وشدتها وضعفها الى تلك الامور المختلفة من غير حاجة الى الميل قيل
ليس المقصود مما ذكر اثبات وجود الميل لانه بديهي محسوس ولا شك في ان
له مدخلا في وجود الحركة فان الحجر المسكن في الهواء اما يحس منه مدافعة ويعلم
بالضرورة انها يقتضي نزول الحجر بل المقصود منه بيان الحكم في توسط الميل
بين الطبيعة والحركة اقول الكلام فيه انه لا يصح لذلك واعلم ان وجود الميل
حال السكون لا ينافي كونه آلة مقتضية للحركة فان من احس بالميل حال السكون
علم بالضرورة كونه مقتضيا للحركة ومختلفة متضادة يعني ان الميلين المختلفين
متضادان لا يجوز ان يجتمعا في جسم واحد والمراد بالميلين المختلفين ميلان
ذاتيان لجهتين فان الميلين اذا كان احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فلا امتناع
في اجتماعهما سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين كساكن السفينة تحرك
الى جهة حركة السفينة والى جهة تخالفها ايضا وكذا لا يمتنع اجتماع ميلين ذاتيين
اذا كانا الى جهة واحدة كالحجر المرمي الى جهة السفل اما اذا كانا الى جهتين مختلفتين
فلا يجوز ان يجتمعا لان الميل هو السبب القريب للحركة فلو اجتمع ميلان
مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها لزم ان يكون الجسم
الواحد في حالة واحدة متحركا الى الجهتين المختلفتين وهو باطل بالضرورة اقول
فيه بحث لان السبب القريب قد يتخلف عنه الاثر لفقد شرطه او وجود
مانع فيجوز ان يكون هناك ميلان مختلفان يمنع كل منهما الاخر عن التحريك

خلافها

... يقبل الشدة والضعف

فلا يلزم حركة الجسم الى جهتين مختلفتين قيل لو اجتمع الميلان المختلفان في
جسم واحد لزم ان يكون الجسم الواحد في حالة واحدة مقتضيا بالذات لحركة
الى جهتين مختلفتين وانه باطل بالضرورة لكونه متحركا اليهما معا اقول
احد الميلين الذاتيين يجوز ان يكون مستفادا من القاسر كما اشرنا اليه
آنفا فلا يلزم اقتضاء الجسم الواحد بالذات للحركتين المختلفتين ومنشاء الاشتباه
اشتراك لفظ الذاتي بين المعنى المذكور ههنا وبين ما يكون مقتضى الذات
واما امتناع حركة الجسم الى جهتين مختلفتين فظاهر في الحركة الاينية والوضعية
دون الحركة الكمية واراد بالتضاد التضاد المشهوري اذ كانا الى جهتين
متقابلتين كان بينهما تضاد حقيقي ولما كانت الجهات الحقيقية اثنين انحصر
الميل الطبيعي في قسمين احدهما الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل الصاعد
وهو الخفة واما القسري والنفساني فيختلفان بحسب اختلاف الحركات
القسرية والارادية هذا واقول الحق ان الاعتماد بين الطبيعيين اعني الثقل
والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد ولا تضاد
بين ما سواهما من الميول لانهما قد يجتمعان كما في الحجر المرمي الى فوق فان
فيه ميلا الى جهة الفوق وذلك ظاهر والى جهة السفل ايضا والا لم يختلف في
السرعة والبطوء الحجران المرميان الى جهة الفوق بقوة واحدة في مسافة
لاتحادهما بالفرض ولا باعتبار معاوق داخلي اذ المفروض ان لا ميل فيه الى
السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية
ولا شك ان طبيعة الاكبر اقوى لانها قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه
فلذلك كانت حركته ابطاء واستدل بوجه آخر وهو ان الحلقة التي يجذبها
جاذبان متساويان في القوة حتى وقفت في الوسط فقد فعل فيها كل واحد
منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الاخر وليس ذلك المعاوق نفس الطبيعة

فانها

فانها غير موجودة في تلك الحلقة في هذه الحالة له اصلا وليس ايضا قوة
الجاذب فانه ما لم يفعل في المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عايقا الفعل الآخر
فاذا قد فعل فيها كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذي فعله كل واحد منهما
بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهة ومدافعتها لما يمنعها
عن الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع الى جهة مخصوصة وليس
ذلك نفس الطبيعة لانها تحركه نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس كذلك
بل انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا ثبوته لتساوى ذو العايق
وعدمه يريد ان يبين ان الجسم القابل للحركة القسرية لا بد فيه من مبدا ميل
ما في ذاته سواء كان طبيعيا او نفسانيا فقرر البرهان انه لولا ثبوت الميل في الجسم
القابل للحركة القسرية لتساوى حركة الجسم ذي العايق وحركة الجسم العديم العايق
والتالي ظاهر البطلان بيان الملازمة انا نفرض جسما متحركا بالقسر عديم المعاوق
اي نفرض انه لا ميل فيه لا طبيعيا ولا نفسانيا يقطع مسافة ما في زمان ونفرض
جسما آخر فيه ميل ومعاوق تقتضي انه يقطعها في زمان اطول ولنكن جسم ثالث
فيه ميل اضعف من الميل المفروض اولا ونسبته الى الميل المفروض اولا نسبة
زمان عديم الميل الى زمان ذي الميل المفروض اولا فيكون في مثل زمان عديم
المعاوق يتحرك بالقسر مثل مسافته فتساوى حركتهما مقسورين ذي عايق وغير
ذي عايق وقد ذكرنا في مبحث امتناع الخلاء ما يعلم منه تحقيق هذا الكلام على
مزيد عليه من النقض والابرام فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه وعند آخرين
يعني عند المتكلمين هو جنس يتنوع بحسب تعدد الجهات فان لكل جسم جهات
متعددة ويكون له بحسب كل جهة اعتماد ويتماثل ويختلف باعتبارها يعني ان
الاعتمادات متماثلة اذا كانت الجهة متحدة ومختلفة اذا كانت متعددة ومنه
الثقل يعني عند طائفة منهم الثقل من جنس الاعتماد وهو الاعتماد بالنسبة الى

جهة السفل واخرون منهم جعلوا مغايرا يعني عند طائفة اخرى منهم الثقل
مغايرة لجنس الاعتماد وهو عبارة من كثرة الاجزاء فكلما ازداد انضمام اجزائه كان
اثقل ومنه لازم ومفارق قسموا الاعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل في جهة السفل
واعتماد الخفيف في جهة العلو والى اعتماد مفارق وهو ما عدا الاعتمادين المذكورين
مثل اعتماد الثقيل في جهة العلو واعتماد الخفيف في جهة السفل ويفتقر الاعتماد
الى محل لاغير لان الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر الى محل لاغير وهو مقدور لنا
يعني ان الاعتماد يحدث بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادرا
عنا بحسب قدرتنا ويتولد منه اشياء بعضها لذاته يعني لا بواسطة من غير
شرط وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته يعني ان الاعتماد يتولد منه اشياء بعضها
عنه لذاته يعني بلا واسطة وبعضها يتولد عنه بواسطة وما يتولد عنه بلا
واسطة قد يتولد عنه بلا توقف على شرط وقد يتولد بشرط فهذه ثلاثة اقسام الكل
ما يتولد عنه لذاته من غير شرط كالاكوان فانها متولدة عن الاعتماد بلا واسطة
ولا شرط والثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد
بلا واسطة ولا يشترط لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد عنه لا لذاته بل بواسطة
كالالم فانه يتولد عن الاعتماد لكن لا عن ذاته بل عن التفريق المتولد عنه ومنها
اوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة للمبصرات مطلقا
يعني سواء كان اولا وبالذات او ثانيا وبالعرض ومنها اوائل المبصرات فان الا
امور التي مدركة بالبصر مطلقا هي الضوء واللون والاطراف والحجم والبعد والوضع
والشكل والتفريق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة
والخفة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه والا
اختلاف وههنا امور راجعة الى ما ذكرنا فالترتيب داخل تحت الوضع والنقوش
كالكتابة وغيرها داخلة تحت الترتيب والشكل والاستقامة والانحناء

والتحدب

والتحدب والتقعر متعلقة بالشكل والكثرة والقلة تابعتان للعدد والضحك
والبكاء داخلتان تحت الشكل والحركة والبشر والطلاقة والعبوس والتقطيب داخلة
تحت الشكل والسكون والبصر يدرك الرطوبة من السيلان واليبوسة من التماسك
واما المدرك بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور فهو اللون والضوء وهذا المعنى المبصر بالذات
عند الجمهور وهو الذي عدّ من الكيفيات المحسوسة دون غيره وقد تحقق معنى
اولا وبالذات وان الالوان في ذلك كالاضواء ومنهم من سمى فزعم ان المعقول
عن المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره ويتوقف ابصار غيره
على ابصاره وذلك هو الضوء لاغير لان اللون يتوقف ابصاره على وجود الضوء و
ابصاره ولا يكون مبصرا ولا لكل منهما طرفان اي لكل من اللون والضوء طرفان
اما طرفا اللون فالبياض والسواد كما سيذكره واما طرفا الضوء فهما الضوء الضعيف
والضوء الاقوى وللاول حقيقة اي للون حقيقة نبّه على بطلان قول من زعم
انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض انما يتخيل من مخالطة الهواء المضيء
للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من
اجزاء مائية متصغرة جدا وليس بينهما تفاعل يؤدي الى المزاج يترتب عليه اللون
بل يداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فايضة من الاجرام العلوية ويتعاكس تلك
الاشعة من سطوح بعضها الى بعض وتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع
المنعكس منه يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس
شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون بياض فاذا رأى الحس
الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبيهه فيحكم بانه
بياض فالامر المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض
متخيلا لا متحققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق نامّا قيل هذا وطمن الثلج
وزبد الماء لعدم تحقق البياض فيه لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية

في الثلج وزبد الماء تفاعل ومزاج مصحح لوجود اللون ولا يتوهم ذلك في الزجاج
المدقوق لان اجزائه يابسة صلبة لا يلتصق بعضها ببعض فلا يجري بينهما
فعل وانفعال وابعد من ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى
ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه ابعد من حدوث المزاج فيه
اذ لا يتصور فيه تصغر الاجزاء ولا تماسها والمزاج لا يمكن حصوله بدونهما او السواد
يتخيل بضد ذلك اعني بسبب عدم غور الهواء والضوء في عمق الجسم وباقي الالوان
يتخيل بحسب اختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء
توجب السواد اي توجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى الجسم
في اعماقه اخرج منها الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء
في السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان يكون هناك سوادا وايضا الثياب اذا
ابتلت مالت الى السواد فدل ذلك على ان الماء يوجب تخيل السواد ومنهم من نفى
من البياض واثبت السواد تمسكا بان البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ وايضا البياض
يقبل جميع الالوان كلها بخلاف السواد والقابل للشيء يجب ان يكون عاريا عنه
ضرورة تنافي القبول والفعل واعترض عليه بان سواد الشباب ينسلخ بالشيب
وبانه يجوز ان يكون الحقيقي مفارقا والتخيلي لازما لزوال سبب الاول ودوام
السبب الاول ولزوم سبب الثاني وبانه انما يقبل محل البياض ما سوى البياض
الذي فيه فلا يلزم عراءه عنه لان المراد بالقبول الامكان الجامع للفعل والكل
عند المحققين على انها كيفيات متحققه وقد يكون متخيلة ايضا وكونها متخيلة
في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها باسباب اخر قال الشيخ لا
شك ان اختلاط الهواء بالشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعي ان
البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض
مع ان النار لم يحدث فيه تخلخلا هوائية بل اخرجت الهواء عنه ولهذا انما

انقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج
حتى يخل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء
طبخ فيه القلي او يبالغ في تصفيته ثم يخلط المائان فانه ينعقد ذلك المخلوط
ويبيض غاية الابيضاص كاللبن الرايب ثم يجف بعد الابيضاض وليس ابيضاضه
لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض لكنه لا
يجف الا بعده وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق و
التصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر وما استدل به في
الشفا على حصول البياض من غير اختلاط الهواء المضي بالمشف امران احدهما
اختلاف طرق الانتقال من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة
الى الغبرة ثم العودية ثم السواد تارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد فانه يدل
على اختلاف ما يتركب عنه الالوان فان لم يكن الا سوادا وبياضا ولا حقيقة للبياض
الا مخالطة الضوء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا اختلاف
في طريق واحد ولم يقع الاختلاف فيه الا بالشدة والضعف وثانيهما انعكاس
الحمرة والخضرة وغيرهما ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاجل
اختلاط الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم التجربة لوجب ان لا
ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه من الاجزاء الشفافة فوجب ان لا ينعكس
الا البياض ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب
ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب
البياض لا يجب ان يكون هو من مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في
الدلالتين نظر لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض تخيلا كان او تحققا
على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس
عند الانفراد وطرفاه السواد والبياض المتضادان يعني طرفاء اللون السواد

والبياض وهما متضادان تضادا حقيقيا لانهما يتواردان على موضوع واحد
مع امتناع اجتماعهما وتحقق غاية الخلاف بينهما وما يتوهم من ان السواد والبياض
يجوز اجتماعهما ويحصل من اجتماعهما الغبرة فباطل لانه لو اجتمع السواد والبياض
فعند اجتماعهما لا يخلو اما ان يبقى كل واحد منهما او احدهما على صرافته او لا يبقى
واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما
على صرافته لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية البياض اذ المراد بالبقاء على
الصرافة ان يكون حاله عند الحس في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد
واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية البياض ان كان الباقي على صرافته
هو البياض او في غاية السواد وايضا يلزم عدم اجتماعهما لان الذي لم يبق على صرافته
منتف فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم ح ان لا يكون شيء منهما موجودا
البتة بل الموجود لون آخر متوسط بينهما واعترض عليه بانه لا يلزم
من عدم بقاء شيء منهما على صرافة التي كانت ثابتة له عند الحس حالة الانفراد
انتفاؤه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب منهما لون آخر متوسط
بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما
ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط
رؤية اللون لا شرط وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء وقالوا انما
يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو غير موجود في الظلمة لعدم
شرط وجوده لكن الجسم في الظلمة مستعد لان يحصل فيه عند تحقق الضوء فيه
اللون المعين واستدل الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في
نفسه او لوجود العايق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا عايق هناك سواها و
الثاني باطل لان الظلمة غير مانعة عن الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى جماعة
في خارج الغار اذا اوقدوا نارا ورد بان عدم الرؤية لانتفاء شرطها وهو الضوء

المحيط

المحيط بالمرئي وقال ابن الهيثم اذا فرضنا جسما ملونا بلون مخصوص كالبياض مثلا
ووقع عليه ضوء ضعيف يرى فيه بياض ضعيف ثم اذا وقع عليه ضوء
قوي يرى فيه بياض شديد ثم اذا وقع عليه ضوء اقوى يرى فيه بياض اشد
وهذه البياضات المتفاوتة في الشدة والضعف متخالفة بالماهية يوجد كل
منها مع مرتبة من مراتب الضوء مناسبة لذلك اللون في القوة والضعف
ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فتحدس من ذلك ان كل مرتبة من مراتب
الضوء شرط لوجود اللون المحسوس معها فاذا فقدت مراتب الضوء باسرها فقدت
مراتب الضوء الالوان كلها وانما قلنا نحدس من ذلك ولم نقل نعلم من ذلك لا
حتمال ان يقال ان انتفاء اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء عند انتفائها
ليس لانتفائها بل لامر الاخر مجهول لنا وايضا يجوز ان يكون للون طبقة
غير مشروطة بشيء من مراتب الضوء فيوجد تلك الطبقة في الظلمة فيوجد اللون
في ضمنها الا ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في المثال المذكور
ليس الا في المنكشف لانجلاء اللون الواحد بالشخص عند الحس بحسب مراتب الضوء
فان اللون لما كان انكشافه وظهوره عند الحس بواسطة الضوء فاذا كان الضوء
ضعيفا كان انكشافه وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء قوي الانكشاف والظهور
فيتوهم من تبدل الانكشافات تبدل المنكشفات وايضا ان الواصل الى الحس المشترك
تارة هو اللون مع ضوء ضعيف واخرى ذلك اللون مع ضوء شديد ولما كان
المجموع الواصل اليه في الثاني بسبب شدة الضوء وقوته اوضح وابين من المجموع الواصل
اليه في الاول توهم ان اللون في الثاني اشد منه في الاول لكن اذا تامل في
ذلك تاملا شديدا تميز اللون عن الضوء فيهما وعلم ان اللون فيهما واحد والمختلف
هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون بان قبول
الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود

ان كان الباقي على صرافته
هو السواد

اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروطية
التوقف منعناه وان اراد المعية او الاعم فهو غير مضر على انه قد صرح بوجود الضوء
بدون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وهما اى الضوء واللون متغايران
حسا اى المغايرة بينهما مستفادة من الحس وذلك لان الجسم الابيض والا
سود اذا وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما
ظاهر بنفسه للحس والاخر ظاهر له بسبب الاول وزعم بعض الناس ان الضوء
ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون ففي المثال المذكور
ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق
هو الضوء والخفاء هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب
الظل بحسب تفاوت مراتب القرب والبعد من الطرفين فاذا الف الحس مرتبة
من مراتب الظهور ثم شاهد بعده ما هو اكثر ظهورا من مراتب الظهور توهم
ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون
الذى ظهر ظهورا اتم واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة يرى مضيئا
في الظلمة ولا يرى ضوءه في السراج ثم السراج يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه
القمر ثم القمر يرى مضيئا ضوءا شديدا ولا يرى ضوءه في ضوء الشمس وما هو الا
لان الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل قدرا من الظهور ظن ان
ذلك الظهور كيفية زائدة على لونه ثم اذا يقوى بنور السراج ونظر الى اللامع
لم ير لمعانا لزوال ضعف البصر وبنظم هذا الكلام في ضوء القمر فقد ظهر ان اضواء
هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس كما ان زوالها ليس الا خفاء
الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قال الامام لا
يبعد ان يكون لما ذكروه تاثير في اختلاف احوال الادراكات لكن لا يمنع ذلك
دعوى ان الضوء كيفية وجودية زائدة لان البياض والسواد قد يتشاركان في

ضوءهما

الضوء وهما يتخالفان فيما بينهما وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف واعترض
عليه بجواز اشتراك متخالفي الماهية في ظهورهما عند الحس فالمعتمد اما شهادة
الحس واما ان البلور او الماء اذا كان في ظلمة ووقع عليه ضوء يرى ضوءه وليس لهما
لون فلا يكون الضوء ظهور اللون قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا
اى كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون
الاشد منه نوعا مباينا للاضعف منه وهو المراد من قوله المتباينان نوعا ويكون
تقدير الكلام قابلان للشدة والضعف فيكون من كل منهما الاشد والاضعف
المتباينان نوعا واستدلوا على ان الاشد نوع مباين للاضعف بان السواد مثلا
الشديد منه يخالف الضعيف فلا يخلو اما ان يكون الاختلاف بينهما بالحقيقة
او بالعوارض والثاني باطل والا لم يكن التفاوت في السوادية بل في امر خارج عنه لكنا
نعلم قطعا ان التفاوت في السوادية فتعين الاول فيكون الاشد نوعا مخالفا للاضعف
واعترض عليه بان السوادية خارجة عن ماهيتهما لما تقرر عندهم من ان المقول
بالتشكيك من عوارض ما يقال عليه من الافراد واستدلوا عليه بوجهين
الاول ان نسبة الماهية وذاتياتها الى الجزئيات على السواء فان جميع الجزئيات متساوية
في ان تحققها ذهنا وخارجا لا يتصور الا عند تحقق الماهية وذاتياتها وترتفع
بارتفاع الماهية وذاتياتها وان الماهية وذاتياتها متقدم عليها ذهنا فلا يكون
الماهية وذاتياتها بالنسبة الى شيء منها اقدم واولى واشد وتقدم بعض الجزئيات
على البعض في الوجود لا يقتضى تقدمه عليه بالماهية فان نسبة الماهية الى الجزئي
المتقدم بالوجود كنسبتها الى الجزئي المتاخر بالوجود فلا يكون الماهية و
ذاتياتها مقولة على الجزئيات بالتشكيك بل المقول بالتشكيك من العوارض و
اعترض عليه بان هذا الدليل بعينه جار في الامر الخارجي لان جميع الجزئيات متساوية
في ان تحققها ذهنا وخارجا يتصور بدونه ولا يرتفع شيء منها بارتفاعه ولا

يتقدم على الجزئيات ذهنا فلا يكون الامر الخارجي بالنسبة الى شيء من الجزئيات
اقدم واولى واشد فان منع استلزام تساوي الجزئيات في هذه الاحوال
لانتفاء التشكيك في الامر الخارجي كان المنع مشتركا والجواب عنه هناك
هو الجواب ههنا الثاني ان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد
في الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في المهية لم يتحقق التفاوت فيها
بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف
فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي توجد في نور الشمس دون
القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن تفاوت النورين
في نفس المهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا
بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد اما داخل في مفهومه
العارض ومهيته فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان
ما هو مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من معروضاته والا كان مفهوم البياض
على السواء اجيب بانه داخل في مهية المعروض الاشد وان لم يدخل في
مهية العارض ولا في مهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في
العارض تساويه في جميع المعروضات اقول فيتوجه مثله على الدليل المذكور على
امتناع تفاوت المهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج
عنه داخل في مهية بعض المعروضات فلم لا يجوز في المهية باعتبار امر خارج عنها
داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام مهية الانوار وجنسا لها
ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا من حقيقة النور داخلا في هوية
نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع بانا لا نم ان القدر الزائد اذا كان
خارجا عن المهية كانت المهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن الزيادة من جنس
المهية واذا تحقق ذلك فلا عبرة بكونه داخلا في مهية المعروض حتى لو فرضنا

الخصوصية

الخصوصية التي في نور الشمس من عوارضه كانت التفاوت بحاله وانما العبرة
بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض
الثلج وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك
في المهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت
في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت شيء من
المفهومات في افراده سواء كان خارجيا او ذاتيا وهو معنى النقض والا لم
يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت المهية وذاتياتها ومن هنا ذهب
بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك و
التفاوت في المهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت
الخط الاطول والاقصر تفاوت في مهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي
الاقصر انقص لان الزيادة في الاطول من جنس الخط والا لم يكن داخلا في المهية
وان ادعى التفرقة بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا
في مهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في مجرد هويته لم يكن من البيان مع
ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء المهية لجواز ان يكون ما به تتفاوت
الجنس خارجا عنه داخلا في مهية بعض انواعه وقد يستدل بان السواد
الذي في محل على حد من الشدة والضعف يرى مثله في محل آخر فيكون كل منهما
كليا له افراد شخصية مخالفا للكلي الآخر وضعفه ظ لجواز ان يكون كل منهما
صنفا معه موافقا للآخر في تمام المهية ولو كان الثاني اي الضوء جسما يحصل
ضد المحسوس زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار ينفصل من المضيء ويتصل
بالمستضيء تمسكا بانه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهر
وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك تبعا لحركة المحل واما الصغرى فلان الضوء
ينحدر من الشمس الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى مكان آخر

كما يشاهد في السراج المنتقل من موضع الى موضع وينعكس عما يقابله الى غيره و
كل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل المضيء وبمقابلة
الجسم الكثيف للمضيء معدّ لحدوث الضوء فيه والحركة وهم وسبب الوهم اما في الاول
فهو ان حدوث الضوء في الجسم السافل لما كان بسبب مقابلته للجسم العالي
تخيّل انه ينحدر من العالي الى السافل وما قيل من انه لو كان منحدرا لرأيناه
في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتميز فيها
ذلك واما في الثاني فهو ان حدوثه في الجسم المقابل لما كان تابعا لوضعه من
المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زالت تلك المحاذاة الى المقابل الآخر زال الضوء
عن الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه يتبعه في الحركة وينتقل من الجسم
الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة الـ
المستضيء بالغير كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث
الضوء فيما يقابله ظن ان ثمة انتقالا او حركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله
بالظل بانه يتحرك وينتقل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم بالاتفاق فان
فان اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في آخر على حسب
تعدد المحاذيات كان ذلك جوابا لنا ويدل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول
انه لو كان جسما ولا اخفاء في انه محسوس بالبصر لكان ساترا للجسم الذي
يحيط به وكان الاكثر ضوءا اشدّ استتارا والمحسوس المشاهد من حال المبصر
ضدّ ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر و
الى هذا الوجه اشار بقوله يحصل ضدّ المحسوس فان الاستتار ضدّ الانكشاف
واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم
نفوذ شعاع البصر فيه واما اذا كان مشفّا فلا فان صفحة البلور والزجاج تزيد
ما خلفها ظهورا وانكشافا ولذلك يستعين بها الطاعنون في السن على قراءة



الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان جسما لم يكن كثرته موجبة
لشدة الاحساس لما تحته لان الحس يشتغل به فكلما كان كثيرا كان الاشتغال
به اكثر فيقل الاحساس بما وراءه ألا يرى ان تلك الصفحة اذا غلظت جدا
اوجبت لما تحتها استتارا وان الاستعانة بالرقيق منها انما هي للعيون الضعيفة
لاحتياجها الى جمع الروح الباصرة على ما يبين في موضعه دون القوية بل
هي حجاب لها من رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته
الى الجهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر والارادة بل بالطبع والحركة
بالطبع انما يكون الى العلو او السفل ومما يؤيد ما نحن فيه ان الشمس اذا طلعت
من الافق استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة
الى وجه الارض فيها لا تعقل وايضا الضوء اذا وقع في البيت من الكوة ثم
سددناها دفعة واحدة يصير البيت مظلما ولا شك انه لم يخرج من البيت
انه لم يخرج من البيت جسم والا فاما قبل السد ولا وجه له او بعد السد وهو
غير ممكن لان ان لا منفذ فيها غير ما سددناها ولا انعدم ايضا جسم والا لزم
ان يكون حيلولة جسم بين جسمين معدمة لاحدهما فالمنعدم عرض
ليس الا هو الضوء فثبت ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل معدّ لحصول
مثله في الجسم المقابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته
كما للشمس ويسمى ضياء وقد يختص اسم الضوء به وعرضي وهو القائم بالمضيء
بغيره كما للقمر وقد يسمى نورا اخذا من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء
اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذات نور والعرضي قسمان ضوء اول وهو الحاصل
من مقابلة المضيء بالذات كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس
ضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء بغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار
وعقب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء

يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا
لا انها كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكانت مانعة للجالس
في الغار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انها مانعة له من
ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحايل المانع من الابصار
بين ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي او متوسطا بينهما ورد بما يمنع وذلك
بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للروية وهو منتف في الغار
او نقول المانع عن الروية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي
ولا الظلمة مطلقا وليس ذلك بابعد مما يقال شرط الروية هو الضوء المحيط
بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا وقولهم لا فرق في الحائل
بين ان يكون محيطا بالرائي او المرئي مسلم فيما اذا كان ذات الشيء مانعا
عن الابصار لا فيما يكون مانعا بشرط وقد يستدل بانا اذا قدرنا خلو الجسم
عن النور وانضياف صفة اخرى اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة التي نتخيلها
امرا محسوسا في الهواء وليس هناك امر محسوس الا يرى انا اذا غمضنا العين
كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال
الغمض شيئا في عيوننا بل لنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فنتخيل انا نرى
كيفية كالسواد وكذا الحال في تخيلنا الظلمة امرا محسوسا تمسك القائلون
بكونها وجودية لقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون
الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص
كالعمى الخاص وهو العدم العرفي ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة
من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة يعني من الكيفيات المحسوسة
الاصوات وهي كيفية تحدث في الهواء بسبب التموج المعلول للقرع الذي
هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع

والمقلوع للقالع

والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة
والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم وسكون
بعد سكون وانما جعل التموج سببا قريبا للصوت لانه متى حصل حصل
ومتى انتفى انتفى فانا نجد الصوت ممتدا مستمرا باستمرار تموج الهواء
الخارج من الحلق والالات الصناعية ومنقطعا بانقطاعه وكذا الحال في
طنين جرم الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام
الدوران لا يفيد الا الظن والمسئلة مما يطلب فيه اليقين على ان الدوران ههنا
ليس بتام اما وجودا فلانه قد يوجد تموج الهواء باليد ولا صوت هناك واما
عدما فلان ما ذكرتم انما يدل على عدم الصوت في بعض صور ما عدم فيه التموج
لا في جميعها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استقراء بعض الجزئيات مع حدس القوي
من الاذهان الثاقبة يفيد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص
وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس ايضا فلا يقوم حجة على
الغير مع كونها معلومة يقينا وانما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينقل الهواء
من المسافة التي يسلكها الجسم القارع والمقلوع الى الجنبتين وينقاد لذلك الهواء المنقلب
ما يجاوره من الهواء فيقع هناك التموج المذكور وهكذا يتصادم الاهوية ويتموج
الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمي في
وسط الماء قيل وانما لم يجعلهما سببين للصوت ابتداء حتى يكون التموج و
الوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بناء على ان القرع
وصول والقلع لا وصول وهما انيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني
ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت الزماني وان كان
زمانيا فقد جعل القرع والقلع الانيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على
كل تقدير فلا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم

اذ لا يلزم ح ان يكون الزمانى موجودا فى الآن فى الخارج متعلق بقوله الحاصلة
يعنى من الكيفيات المحسوسة الاصوات فى خارج الصماخ يعنى ان الصوت يحدث
فى الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل فى الهواء الداخل فى الصماخ فقط
على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشى من القرع او القلع اذا وصل الهواء المجاور للصماخ
حدث فى هذا الهواء بسبب التموج الصوت ولا وجود له فى الخارج الهواء المتموج الخارج
عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا فى الصماخ لما ادرك عند سماعه
جهة وحده من القرب والبعد لان التقدير انه لا وجود له فى مكان وجهة خارج
الصماخ واللازم بط قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة
اليمين او اليسار من مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة
لاجل ان الهواء المتموج يجيء منها الينا وتميز القريب والبعيد لاجل ان اثر
القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا فى الجهة
والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التى على خلاف الاذن السامعة
وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى فيجيء الصوت من يمينه فيسمعه
باذنه اليسرى ويعرف انه من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى
اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثانى لزم ان يشتبه القوة والضعف
بالقرب والبعد فلم يميز بين البعيد القوى والقريب الضعيف ولم نفرق فى الصوتين
المتساويين فى القرب والبعد المختلفين فى القوة والضعف انهما مختلفان فى القرب
والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول
حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات انما هو
اذا ادركت الاصوات فى امكنتها البعيد فى مكانه البعيد والقريب فى مكانه القريب
لكن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط لاحساسه على ما مر مستقصى
فى مبحث السمع قلنا قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان سماع الصوت القائم انما

يحصل اولا بقرع الهواء الذى يحف المسافة التى منها ورد الى الصماخ قال والحاصل
يرد علينا بهواء قارع فندرك الصوت الذى فيه عند الصماخ ومن القرع لا يفيد
ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتتبع بتأملنا فيتادى ادراكنا من الذى وصل الينا
الى ما قبله فما قبله من جهته ومبداء وروده معا فان كان قد بقى منه شئ
موجودا ادركنا الى حيث ينقطع ويفنى وح ندرك الوارد وموروده وما بقى منه
موجودا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها او
ان لم يبق فى المسافة اثر يتبعنا على المبداء لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى
منه ولذلك لا نفرق فى البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالى الجو وبين
دوى الرعد التى هى اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامى رجلين لا نراهما وبعد
احدهما منا ذراع وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا قرب
قرب احدهما وبعد الآخر قال الامام هذا منتهى ما قيل فى هذا المقام وقد بقى
فيه بحث وهو انه هب ان السامع يتتبع من الذى وصل اليه الى ما قبله
فما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة
بالسمع اصلا واذا لم يكن الجهة مدركة لم يكن كون الصوت حاصلا فى تلك
الجهة مدركا له فبقى ان يكون مدركه الصوت الذى فى تلك الجهة لا من حيث
انه فى تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط ومن القدر المدرك بالسمع لا
يختلف باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا واجيب بانه
اذا ادرك فى جهة علم انه فى تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا
فيها مما يدرك بالسمع كما يعلم بذوق الحلاوة او شم الرائحة من جسم انهما منه
فيه الجهة وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات ويستحيل بقاءه
اى بقاء الصوت لوجوب ادراك الهيئة الصوتية يعنى ان الصوت غير
قار الاجزاء فى الوجود ولا يمكن بقاء الجزء الاول منه فى زمان وجود

الجزء الثاني منه بل اجزاءه توجد على سبيل التجدد والتقضي كالحركة والزمان وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكانت حروف الكلمة التي نتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا وبقاؤها مجتمعة في الوجود يستلزم سماعها اما دفعة او على جميع الهيئات الممكنة بالترتيب بينها وهما محالان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح واعترض عليه بان حروف حروف زيد مثلا ابتداء على هذه الهيئة المخصوصة دون تقاليبها الخمسة يرجح سماعها في البقاء على هذه الهيئة فلا ترجيح بلا مرجح على ان الحروف ليست اجزاء للصوت بل هي من عوارضه المفارقة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من عدم بقاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت وردت هذه العلاوة بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بعينها فيجري الدليل فيها وربما يتوهم من بقاء الصوت بناء على ان من كان قريبا من المصوت يصل الى صماخه الهواء الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعيدا عنه فيسمع ذلك الصوت بعينه مدفوع بان مسموع البعيد مثل مسموع القريب لا عينه بشخصه فان كل هواء من تلك الاهوية يتولد فيه تموج آخر وصوت مثل الاول ويحصل منه آخر وهو الصداء قالوا الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل وجدار بحيث ينصرف ذلك الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول حدث من ذلك صوت آخر هو الصداء ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا فقد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن صوت آخر مماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هو تلك الكيفية العارضة عند الشيخ وذلك الصوت المعروض عند بعض ومجموع العارض والمعروض عند آخرين وعبارة المتن يحتملها وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن صوت آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل

ومعنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانه قد يختلف مع اتحاد المسموع دون الاخرين وبالعكس الا ان في التفرقة بين الحدة والثقل وبين الغنة والبحوحة حيث يفيد الاولان تميزا في المسموع دون الاخرين نظرا وتاملا اما مصوتة او صامتة الحروف اما مصوتة وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المتجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح مجانس للالف والكسر للياء واما صامتة وهي ما سوى الحروف المذكورة واما الصامتة فقد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون ساكنة بخلاف الا مصوتة لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة انما هو بالاشتراك اللفظي واما الواو والياء فكل منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه متماثل او مخالف بالذات او بالعرض يعني ان الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة بالحركة والسكون كاليائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالياء والميم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانتا ساكنتين او متحركتين متماثلتين او مختلفتين او بالعرض كالياءين اذا كان احدهما ساكنا والآخر متحركا او كان احدهما متحركا بحركة والآخر بحركة غيرها فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض وينتظم منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا ائتلفت ائتلافا مخصوصا يسمى المؤتلف كلاما وهو مطلق وموضوع والموضوع مفرد ومؤلف والمؤلف تام خبر او انشاء

باقسامه وغير تام تقييدي وغيره وغير مجمع اقسام الكلام مؤلف من هذه الحروف
ولا يعقل كلام غيره وقالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف
ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال
الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا والكلام النفسي
مغاير للعلم والارادة والكراهة وساير الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك
ووافقهم المص وقالوا اذا صدر عن المتكلم خبر فهناك ثلثة اشياء احدها العبارة
والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفاءها بين طرفي الخبر والثالث ثبوت تلك
النسبة او انتفاءها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين
الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما اللفظ الصادر عنه
والثاني ارادة او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به او المنهي عنه
وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين اللفظ وقس على ذلك
ساير اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام والحاصل اللفظي الذي يسميه
الاشاعرة كلاما نفسيا ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة في
النهي واما بيت الشاعر فاما لاعتقاده بثبوت كلام نفسي تقليدا او اما لان المقصود
الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضماير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق
اسم الدال على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه آلة يتوسل بها اليه فكانه هو المستحق
لاسم تلك الكلمة والاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي الخبر الى الآخر قائمة بنفس
المتكلم ومغايرة للعلم لان المتكلم قد يخبر عما لا يعلمه بل عما يعلم خلافه او يشك
فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده
كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمر
وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود
في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا

ارادة

ارادة قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي استدلالا واعتراضا فيقال
المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه
بل يريده في صورتي الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة
النهي بل صيغته فقط اقول ولقائل ان يقول المعنى النفسي الذي يدعون
انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول
الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من ضرب
الثلثة في مثلها يعني من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني
الطعوم البسيطة تسعة لان الطعوم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية
المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام
الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة تنقسم الطعوم بحسبها فالحرارة ان
فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت
الملوحة والبرودة ان فعلت حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة
وفي المعتدل حدثت القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان
فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل
حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حقيقة والتفه
بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم في الحس ويكون له طعم في
الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شي يخالط اللسان
فلا يحس منه طعم ثم اذا احتيل بتحليل الاجزاء وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس
والحديد فهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاول واعترض عليه
بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا
المراتب المتوسطة بين غاية الحرارة والبرودة وكذا بين غاية اللطافة والكثافة
غير محصورة فجاز ان يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة او قابلة لطعم

بسيط على حدة فلا انحصر عدد الطعوم في عدة محصورة فضلا عن التسعة
والعشرة وايضا الخيار والقرع والحنطة النية يحس من كل منها بطعم ولا تركيب فيه
وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى
الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض و
العفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما الا بالشدة والضعف فان القابض
كالسياق يقبض ظاهر اللسان وحده والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا
وايضا الافيون مر بارد يابس والعسل حلو حار والزيت وسم حار وايضا حصر
الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد
غلبة الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم عاوية خالية عن الدليل الا ان بعض
المحققين ذكر في كيفية الحروف مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا
بتلك الوجوه فقال الحرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي تدركها
اذ من شانها التفريق لما عرفت من ان الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفرق
حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة
غير ملائمة فتفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة
فانها ابعض الطعوم وابعدها من الملائمة ولو فرض ملائمتها لبعض الاجسام
كان ذلك لبعده عن الاعتدال لشدة المقاومة وكون التفريق عظيما فان
القابل اذا كان فانها ابعض الطعوم وابعدها كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة
ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع اجزاء الحرارة وتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة
المجتمعة اشد تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة
في غاية البعد عن الملائمة وتفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة
ايضا الا انها تكون في عدم الملائمة دون ما ذكر اولا وهي الحرافة اذ تفرق تفريقا
صغيرا لكنها تكون غائصة فان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الحرارة ولم يمنعها

من النفوذ فتغوص في اجزائه فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحرارة وقوة ويكون
التفريق صغيرا فلا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة ولكن يكون
دون المرارة في عدم الملائمة ويفعل الحرارة في القابل المعتدل الملوحة وهي بين
المرارة والحرافة في عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة
الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين العظيم
والصغير فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم
الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتي
المرارة والحرافة يميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة اخرى اعني يكون
طعم الملح تارة قريبا من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا من الحرافة بحيث
يتخيل انه حريف ويحققه انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ
حصل الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة
مائية قليلة الطعم او عديمته باجزاء ارضية محرقة يابسة المزاج مرة الطعم
مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب
يتولد الاملاح ويصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغيره
ذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلي ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك
حتى ينعقد ملحا بنفسه والبرودة تفعل كالحرارة كيفية غير ملائمة اذ من
شانها التكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من عدم
ملائمة التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد
في المنافرة من الكيفيات الحادثة بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات
مختلفة في عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف في القوة والضعف
فيفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف الكثيف اعني
الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ فيقاومها فيجتمع اجزاء البرودة

وتؤثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا بليغا مضاعفا فيحدث فيه العفوصة
التي يقرب من الحرارة في المنافرة ويفعل البرودة في القابل اللطيف حموضة لان
اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه فتكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل
الكثيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ في اعماقه فتكثيفه له
تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمته
اقل من عدم ملائمة العفوصة بكثير وهي الحموضة لان الحموضة تحدث من فعل
البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برودته وكثافته كلما ازداد مائيته
ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة ويفعل البرد
في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة لان تكثيفه البرودة
في المعتدل اقل في المعتدل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على
قياس على ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه
في عدم الملائمة فوق الحموضة ظ واما كونه في ذلك دون العفوصة فلان
العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة و
القابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل
الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا
شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث منه طعم
ملائم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف
والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملائما جدا هو بين التفريق
والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي
هي اشد الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى
الذائقة وفي اللطيف الدسومة لقلة المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل
المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا ضعيفا ملائما فيحس منه

بكيفية ضعيفة ملائمة هي الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة وذلك
لان القوة المعتدلة يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في
الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة
للامزجة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية
لا يؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة
والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم تاثير القابل المعتدل في القوة الذائقة
لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة
فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته
وان لم يؤثر بكيفيته فيحس فيه بالدسومة دون التفاهة وان كانت ضعيفة
وقد ذكروا ان اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى
على التحليل من المر ثم المالح كانه مكسور برطوبة باردة لما عرفت من سبب حدوث
الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق
او الملح المر اسخن من الملح الماكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة
فان الفواكه التي تحلو تكون اولا عفصة شديدة البرد فاذا اعتدل قليلا
قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض
وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر بردا منه لشدة غوصه
بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن
من المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لا لاجل لطافته وهذه الطعوم
المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب
عن اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها
اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بسبب
الاسباب المقتضية للطعوم المتعددة فاذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد

في مراتب الحرارة
في اختلاف مراتب البرودة

واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب منها ولا شك
ان كل واحد من التركيب والمركب المذكورين كثيرة غير منحصرة فيتعدد الطعوم المركبة
ايضا بحسب تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة
من مرارة وقبض كما في الحضض ونحو الزعوقة المركبة من ملوحة ومرارة
كما في السبخة والسهكة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم
المركب من الحلاوة والحرافة كما في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة
والقبض كما في الباذنجان ومنها المشمومات ولا اسماء لانواعها الا من جهة
الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة ويختلف ذلك الا
شخاص فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم باعتبار
ما يقارنه من طعم كما يقال رائحة حلوة او رائحة حامضة وقد يطلق عليه
اسم باعتبار الاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح والاستعدادات
المتوسطة بين طرفي النقيض النوع الثاني من الكيفيات هي الكيفيات الاستعدا
دية اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد نحو الانفعال
اي التهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او بسرعة وهو وهن طبيعي كالممراضية واللين
ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي تهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال
كالمصحاحية والصلابة والمشهور ان لها نوعا ثالثا وهو الاستعداد الشديد
نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة متعلقة بامور ثلثة الاول
العلم بتلك الافعال وهو من الكيفيات النفسانية والثالث كون الاعضاء بحيث
تعسر عطفها ونقلها وهو في الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم
يثبت قسم ثالث فان قيل لما اعتبر في كل واحد من استعدادي القابل الانفعال
الشدة تخرج عنهما اصل القبول الذي نسبته اليهما على السواء فيكون قسما ثالثا
قلنا معنى كون الشيء قابلا للآخر انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر

وهذا امر اعتبا

وهذا امر اعتباري يتصف به ذلك الشيء ثم انه قد يوجد فيه امور يتفاوت
بها حال ذلك القبول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا مثل الامور التي
المسماة بالاستعدادات فاصل القبول من باب الامكان الذاتي ومراتبه
المقتضية لقرب القبول وبعده من باب الاستعداد فيكون الشدة المستلزمة
للرجحان معتبرة في الاستعداد ولما كان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال
وبعضها مرجحا للاانفعال وهما نقيضان متباعدان في الغاية كانت الا
ستعدادات متوسطة بينهما توسطا معنويا بالقرب بعضها من احدهما
وبعضها من الآخر فبطل ما توهم من ان المتوسط بينهما ليس حقيقة ولا مجازا
فيكون اطلاقه خطأ من حيث اللغة والنفسانية حال وملكة النوع الثالث
من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية
بمعنى انها تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا يمتنع
ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره ثم الكيفيات النفسانية ان كا
نت راسخة سميت ملكة وان كانت غير راسخة سميت حالا والتغاير بينهما قد لا
يكون الا بالعوارض بان يكون الكيفية حالا ثم يصير بعينها ملكة كما ان الشخص من
الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا منها العلم اي من الكيفيات النفسانية
العلم وهو اما تصور واما تصديق جازم مطابق ثابت العلم يطلق تارة
ويراد به الصورة الحاصلة في الذهن وهي ان كان اذعانا وقبولا للنسبة يسمى
تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان مع تجويز نقيضه سمي ظنا والا
فاعتقادا والجزم ان لم يكن مطابقا للواقع يسمى جهلا مركبا وان كان مطابقا
فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك تحقيقا والا تقليدا فان قيل لما
فسر الثابت بامتناع الزوال وجب ان لا يحصل العلم اليقيني الا في الضروريات
لان النظريات قد يغفل الذهن عن مباديها فيشك فيها بالتشكيك بل

قد يحكم فيهما بالخلاف وان فسر الثبات بعسر الزوال لم يكن مخرجا للتقليد قطعا
لانه قد يكون عسر الزوال اجيب بان النظريات اذا حصلت عن مبادئها كانت
كالضروريات في امتناع التشكيك فيها وان غفل عن مبادئها كما في المسائل الهندسية
والحسابية فانها اذا ايتقن بها عن مباديها التي لا شبهة فيها لم يتطرق اليها تشكيك
وان غفل عن خصوصيات تلك المبادي ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط و
يطلق اخرى ويراد به ما يتناول اليقين والتصور مطلقا وهذا هو المراد ههنا
وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تميزا لا يحتمل متعلق ذلك التميز
نقيض ذلك التميز فقولهم صفة وهي ما يقوم بغيره يتناول العلم وغيره وقولهم
يوجب لمحلها الذي هو النفس تميزا بشيء يخرج الصفات التي توجب لمحلها التميز
عن غيره فقط وهي ما سوى الادراكات فان القدرة مثلا توجب امتيازا لمحلها
عن العاجز لا تميزه بشيء بخلاف العلم فانه يوجب تميز المحل وتميزه معا وقولهم
لا يحتمل متعلق التميز نقيض ذلك التميز يخرج الصفات الادراكية التي توجب
لمحلها تميزا يحتمل متعلقه نقيضه كالظن والجهل المركب والتقليد فانا اذا قلنا
زيد قائم فقد حصل لنا تميز به متعلق بنسبة القيام الى زيد اعني ايجابها
ولذلك التميز نقيض متعلق بتلك النسبة بعينها وهو سلب تلك النسبة
ففي صورة الظن نسبة القيام الى زيد يحتمل السلب بمعنى انه لو اخطر هذا السلب
بالبال لجوزنا وفي صورة الجهل المركب والتقليد وان لم نجوزه في الحال لكن يمكن
ان يلوح امر يوجب ان يسلب القيام عن زيد فلم يبق في الحد من التصديقات
الا التصديق الجازم المطابق الثابت اعني اليقين ويتناول التصورات باسرها
بناء على زعم بعضهم من ان التصورات لا نقايض لها وقد مر ذلك في بحث التقابل
واعترض على هذا الحد بانه يوجب ان لا يكون التصديق اعني النفي والاثبات
علما بل ما يوجبهما وان لا يكون التصور ايضا وان لا يكون التصور علما بل ما يوجبه

فالصواب

فالصواب ان يقال كما هو المنقول عن بعضهم انه تميز لا يحتمل متعلقه نقيض
ذلك التميز ولا يحد اي لا يحد العلم لانه بديهي التصور والتحديد انما يكون للكسبي
وما ذكروه في معرض التعريف تعريف له بحسب اللفظ اذ الاشياء البديهية قد
تعرف بحسب اللفظ كالشرطي في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان غير
العلم لا يعلم الا بالعلم انما يكون بحصول فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف
معلومية كل منهما على معلومية الآخر واعترض عليه بان معلومية غير العلم انما
يكون بحصول علم جزئي متعلق بذلك الغير لا بمعلوميته ولا بمعلومية حقيقة
والموقوف على معلومية الغير هو معلومية حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي
فلا دور وينقسمان الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل من التصور والتصديق
الى الضروري والمكتسب هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري
ما يقابله اعني ما لا يتوقف حصوله على النظر ولا بد له فيه من الانطباع في
المحل المجرد القابل وحلول المثال مغاير يعني لا بد في العلم من انطباع مثال من
المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدومات بل الممتنعات باحكام وجودية
صادقة في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود اما من
ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له واذ ليس في الاعيان فهو في النفس
وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا حقيقة للمعدوم
بل الممتنع حتى يحصل في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود
الذهني للاشياء انفسها لا اشباحها لهم ان يجيبوا عن ذلك بان الموجود في
النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله قيل هذا الدليل على تقدير صحته
انما يدل على ان العلم بالمعدومات لا بد له فيه من الانطباع لا على ان العلم مطلقا
يجب فيه الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق
بين علمنا بموجود وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما بانطباع كان الآخر

ای تمسک فان قیل علم الله بالمعدومات والموجودات لیس بانطباع مع جریان
الدلیل بعینه فیه اجیب بان العلم بالاشیاء یکون علی وجهین احدهما یسمی
حصولیا وهو بحصول صور الاشیاء فی القوی المدرکة والاخر یسمی حضوریا
وهو بحضور الاشیاء بانفسها عند العالم کعلمنا بذواتنا والامور القائمة
بها اذ لیس فیه ارتسام وانطباع بل هناک حضور المعلوم بحقیقته لا بمثاله
عند العالم وهو اقوی من العلم الحصولی ضرورة ان انکشاف الشیء علی الاخر
لاجل حضوره بنفسه عنده اقوی من انکشافه علیه لاجل حصول مثاله
عنده فقوله لابد فی العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم یکن بنفسه
حاضرا عند العالم لابد ان یکون مثاله حاصلا عنده ولما ذادهم قیام البرهان
عن القول بحصول صورة الاشیاء فی ذاته تعالی حکم بعضهم بان علمه تعالی بال
اشیاء انما هو بحضورها انفسها عنده تعالی لکن فی العلم بالمعدومات ولا
سیما خصوصا بالممتنعات القول بحضورها انفسها مشکل اذ لا حقائق لها
ثابتة حتی یتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالی بالاشیاء انما هو بحضور
صورها فی مجرد اخر وقوله وحلول المثال مغایر اجواب نحل مقدمة
توجیهه ان یقال لو کان العلم بانطباع المعلوم وحلوله فی النفس لزم ان
یکون النفس حارا او باردا او مستقیما ومعوجا الی غیر ذلک من الصفات الممتنعة
الحصول للنفس عند تعقلها لها والتالی باطل وتقریر الجواب ان العلم
بانطباع مثال من المعلوم وحلوله فی النفس والمثال مغایر للذی له المثال مخالف
له فی کثیر من الصفات واتصاف النفس بتلک الصفات انما یلزم ان لو کانت
تلک الصفات انفسها حالة فیها لا اشباحها وامثالها وقد مر بیان البحث
مستقصی فی صدر الکتاب ولا یمکن الاتحاد ذهب طائفة الی ان العالم
یتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الی ان النفس الناطقة اذا علم اشیاء

المقرون بالعقل الفعال فقوله ولا یمکن الاتحاد اشارة الی بطلان هذین
المذهبین ای اتحاد الشیء بالشیء غیر ممکن لما بینا من ان الاثنین لا یتحدان
ویختلف باختلاف المعقول اتفق القائلون بالعلم القدیم علی انه الواحد یجوز
ان یتعلق بمعلومین علی التفصیل لانه لو تعلق بمعلومین لجاز تعلقه بثالث
ورابع الی ما لا یتناهی اذ لیس مرتبة من العدد باولی من مرتبة اخری
فجاز ان یکون واحد منا یعلم واحد عالما بمعلومات لا یتناهی وانه محال
ورد علیه بمنع عدم الاولویة فی نفس الامر وان کانت غیر معلومة لنا
وبانه لم لا یجوز ان یکون ذلک فی حقنا کما انه جاز فی حقه تعالی وان لم
یکن واقعا فی حقنا واختاره المص بناء علی ان العلم عبارة عن الصورة الحا
من المعلوم فی العالم وصور الاشیاء المتغایرة متغایرة وقال القاضی وامام
الحرمین یمتنع ان کان المعلومات بحیث یجوز انفکاک العلم باحدهما عن
العلم بالاخر والا یلزم جواز انفکاک الشیء عن نفسه ضرورة ان العلم بهذا
نفس العلم بذاک والتقدیر جواز انفکاکهما واجیب بانه یکفی فی جواز
الانفکاک کونهما معلومین بعلمین فی الجملة وهذا لا ینافی معلومیتهما بعلم
واحد فی بعض الاحیان وح لا انفکاک فان قیل الامکان للممکن دائم
فیجوز الانفکاک دائما وفیه المط قلنا عند تعلق العلم الواحد بهما
جواز الانفکاک بحاله بان یتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسین الحلی
ان العلم الواحد الضروری یجوز ان یتعلق بمعلومات متعددة اذ لا
مانع ههنا بخلاف العلم الواحد النظری لانه یستلزم اجتماع النظرین
ضرورة ان النظر المؤدی الی وجود الصانع غیر النظر المؤدی الی وحدته
وانه محال بالضرورة الوجدانیة اجیب بانه یمنع اللزوم لجواز ان یکون
المعلومان بعلم واحد حاصلین بنظر واحد اذ لا امتناع فی ان یحصل نظر

واحد امور متعددة كالتنبيه ونفي المعارض وكون الحاصل علما اجماليا وجعل الا
مام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق
بهذا لغير التعلق بذلك وصفة ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور
متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل ومن
انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ
الاجزاء على التفصيل فاندفع ما ذكره المصنف في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم با
لتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو
~~في نقد المحصل من انه اذا فسر العلم بالتعلق ايضا يجوز تعدد المعلوم مع وحدة~~
فان الاجزاء داخلة فيه وقد يجاب بانه ان اراد الجواز الذهني اعني تجويز الذهن فلا
نزاع فيه وان اراد الجواز بحسب نفس الامر فهو على ما هو المتنازع فيه فهو مما ادعى
ان يستلزم محالا كالحال والاستقبال اشارة الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة
حيث قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فان العلم بان
الشيء سيوجد علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك تفاديا عن لزوم التغير
في علمه تعالى فزعموا ان علمه تعالى في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال عين علمه
بها في زمان وجودها واما اهل السنة فقد قالوا ان علمه تعالى صفة واحدة
يتعدد تعلقها بتعدد المعلومات ويتغير بتغيرها فلا تغير في صفته تعالى وهو
لان المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم لا يعقل
الا مضافا يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون هناك اضافة فتوهم بعضهم ان
العلم نفس تلك الاضافة فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور
هناك اضافة وذهب آخرون الى انه امر حقيقي يستلزم تلك الاضافة فمن قال
من هؤلاء انه صفة ذات اضافة توجه عليه ايضا ذلك الاشكال فقط و
منهم من قال انه صورة الشيء توجه عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه باجتماع

صورتين متماثلتين وتايد بذلك الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى
اشار بقوله فيقوى الاشكال الوارد باجتماع صورتين متماثلتين مع الاتحاد
يعني في علم الشيء بنفسه يتحد العالم بالمعلوم ويتوجه الاشكال باجتماع صورتين
متماثلتين ويقوى ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة اذ عند الاتحاد لا يتحقق
الاضافة فلا يتحقق العلم لانتفاء لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال
الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان
احد الصورتين موجودة بوجود اصيل والآخر بوجود ظلي وبذلك دفعنا
ان فلا استحالة وعن الاشكال الثاني ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق
ولا شك ان كون الشيء بحيث يصح ان يكون عالما مغاير بحيث كونه يصح
ان يكون معلوما وهذا القدر كاف لتحقق الاضافة المذكورة بين الشيء و
نفسه سواء جعلت نفس العلم او لازمة له وهو عرض لوجود حده فيه اي
العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه لا شك انا اذا علمنا شيئا يحصل
لنا في تلك الحالة كيفية نفسانية هي العلم بذلك الشيء فيصدق عليها حد
العرض سواء كان المعلوم جوهرا او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة
من الجوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها وهو انه مهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في الموضوع والصورة المعقولة من الجوهر كالحيوان مثلا
وان كانت في موضوع هو الذهن لكن انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي
بل هي بحيث اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية
للشيء انما هو باعتبار وجوده الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم
كالحيوان مثلا حين كونه معلوما موجودا في الذهن واذا وجد في الخارج يكون
موجودا لا في الموضوع فيصدق عليه حد الجوهر دون حد العرض اما صورته
العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجودها

الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما
يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام باقي
الكيفيات النفسانية وفرق بين الوجود في الذهن والقيام به وقد استوفينا
الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليراجع اليه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما
العلم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورنا شيئا
ففعلناه ويسمى فعليا او يكون مسببا عن وجود المعلوم كما اذا شاهدنا شيئا
فعقلناه ويسمى انفعاليا او يكون لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستقبلة
ليست فعلا لك وضروري في اقسامه ستة ومكتسب يعني ان العلم ينقسم الى ما
يحتاج حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري
واقسامه ستة بديهيات ومشاهدات وفطريات ومجربات وحدسيات ومتواترات
اقول وجه الضبط ان القضايا اما ان يكون تصور اطرافها بعد شرائط
الادراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل اولا فالاول البديهيات
والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا فالثاني المشاهدات والاول ان كانت
تلك الواسطة فيه لازمة بمعنى لا تغرب عن العقل عند تصور الاطراف فهي الفطريات
وان كانت غير لازمة فاما ان يستعمل فيه الحدس اولا فالاول هي الحدسيات
والثاني ان كان الحكم فيها من شانه ان يحصل بالاخبار فهي المتواترات اولا فهي
المجربات اما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها
كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد
يتوقف فيه لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الممكن محتاج الى المؤثر او لنقصان
الغريزة كما في البله والصبيان او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض
الجهال اولان الله تعالى لا يخلقه على ما هو مذهب الاشاعرة والمشاهدات فهي
قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة ويسمى حسيات كالحكم بان

الشمس

الشمس نيرة والنار محرقة او الباطنة ويسمى وجدانيات ومنها ما نجده
من نفوسنا لا بالآلات البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها واما الفطريات
فهي القضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عنه عند تصور الطرفين ولهذا
يسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
واما المجربات فهي قضايا بانضمام تكرر المشاهدة اليه مع القياس الخفي المنتج لليقين
ايها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم تعرف
ماهية ذلك السبب وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كما
يحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء فان قيل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت
المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس كانت حدسية وان حصل
بمجرد الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا يحكم قياساتها
معها قلنا يحصل بوجه غير تلك الوجوه وهو انه لما تكررت المشاهدة حصل
هذا القياس من غير نظر ولا حدس وادى الى اليقين واما الحدسيات فهي قضايا
يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كما
في الحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس بما يرى من اختلاف تشكلاته النورية
بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يحدس دائما جانبه الذي يلي الشمس
فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك واما المتواترات
فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر ممكن مستند
الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب والا تعتبر في الاخبار المتواترة كون
المخبر به ممكنا وقوعه لان الممتنع لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عن
وقوعه ويعتبر ايضا كونه محسوسا لان المعقولات يكثر فيها الاشتباه فلا يفيد
تواتر الاخبار فيها يقينا فان قيل الخبر المسموع مرة واحدة اذا انضاف اليه
قرائن افادت اليقين او قام به دليل على صدق قائله داخل في المتواترات ام لا

ذكر

من وجه الحصر وليس متواترا بل لا اشتباه قلنا خبر الصادق ان علم صدقه
بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا
الخبر المحفوف بالقرائن فانه انما يفيد اليقين اما باستدلال وحدس من
القرائن وعلى الاول يخرج من المقسم وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واعلم
ان الحدس قد يحصل بتكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما هو في المجربات
والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس في عدمه ومنهم من فرق بان السبب
في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها
قيا واحدا وهو انه لو كان اتفاقيا لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات
معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة مختلفة بحسب
اختلاف العلل في مهيا تها قيل الفرق ان التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان
حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب الدواء بتناوله او اعطائه
مرة بعد اخرى لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه بخلاف الحدس فانه لا يتوقف
على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال ما يكون الواسطة فيها هي الحس
فقط ان كان هو الحس هو الوهم فهي الوهميات وان كان حسا آخر فهي المشاهدات
والامام حصرها في قسمين البديهيات والمشاهدات واعترض عليه بوجهين
احدهما ان البديهيات يشمل الفطريات نظرا الى ان الواسطة لما كان لازما
لتصور الطرفين فكان العقل لم يفتقر الا الى تصورهما وان الحسيات يشمل المجربات
والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات
وثانيهما ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات موضع
بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال كل منهما على ملاحظة قياس خفي
وكذا القضايا التي قياساتها معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات
من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من

في

قبيل الظنيات وواجب وممكن اي العلم ينقسم الى ممتنع الانفكاك عن العالم لعلمه
بذاته تعالى والى ما يقابله كسائر العلوم وهو تابع بمعنى اصالة موازنه في التطابق والى
الدور اشارة الى بحث بين المعتزلة والاشاعرة وذلك لان الاشاعرة لما استدلوا
على كون افعال العباد اضطرارية بان الله تعالى علم في الازل بصدورها عنهم
فيستحيل انفكاكهم عنها لاستلزام خلاف ما علمه تعالى فكانت لازمة لهم فلا يكون
اختيارية اجاب المعتزلة بان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له قالت
الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علمه الازلي تابعا لما هو متاخر عنه فانه
يستلزم الدور فاجابوا عنه بانا لا نعني بالتابعية ههنا التاخر حتى يلزم
الدور بل اصالة موازنه في التطابق بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم
موازن للآخر لانهما متطابقان فكان كل واحد منهما وزن بالآخر فهو ازاء
لو انفك عن الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية من
المعلوم ومثال له فنسبته اليه كنسبة صورة الفرس المنقوشة على الجدار
الى ذات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا لان ذات الفرس هكذا
ولا يصح ان يقال انما كانت ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا يصح ان
يقال انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال
كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا فالله سبحانه انما علمهم في الازل
كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة
فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع لمعلومه فلا يكون علة له وح يلزم
ان لا يكون علمه فعليا اصلا اقول التابعية بالمعنى المذكور انما يجري في العلوم
التصديقية التي لا بد لها من واقع يطابقه فان المطابقة والاصالة فيها
بالمعنى الذي ذكرنا انما يتصور فيما بين الواقع الذي هو معلومها والعلم
الفعلي انما يكون تصوريا ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس

واما الكسبي فبالاول بريد ان علوم الانسان كلها تفيض عليه من المبدا الفياض
ثم قابل لها القابل الاان فيضانها عليه يتوقف على استعداد مخصوص
اما الضروريات فاستعداداتها باستعمال الحواس الظاهرة والباطنة فاذا
احس بجزئيات نوع ما وارتسمت في ذهنه صورها المشتملة على الماهية النوعية
وتشخصاتها وتوجه بالقوة المسماة بالفكرة الى مقايسة بعضها الى بعض
استعد لان تفيض على نفسه الناطقة صورة تلك الماهية النوعية مجردة عن
التشخصات واذا احس بجزئيات انواع متعددة وقاس بينها استعد لفيضان
صور المشتركات فيما بينها والمميزة لها واذا حصل له هذه التصورات الكلية
ولاحظ النسبة بينها وحكم بها بلا فكر فقد حصل له التصورات والتصديقات
الضرورية واما النظريات فاستعداداتها بهذه الضروريات فانه اذا تصرف
في الضروريات على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسبيات المتوقفة عليها
بلا واسطة واذا تصرف في هذه الكسبيات على ذلك القانون استعد لفيضان
كسبيات اخر وهكذا او باصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع وباصطلاح
آخر مفارقة النوعين الادراك يطلق على معنيين باصطلاحين الاول هو الصورة
الحاصلة من الشيء عند المدرك اعم من ان يكون مجردا او ماديا جزئيا او كليا جوهرا
او عرضا او حقانيا حاصلا في ذات المدرك او في آلته والادراك بهذا المعنى يتناول
اقساما اربعة الاحساس الذي هو ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند
المدرك مكنوفة بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي
هو ادراك ذلك الشيء مع تلك الهيئات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم
الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات والتعقل الذي هو ادراك
المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص
مطلقا من الادراك بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة الجنس النوع والثاني هو الاحساس

فقط

فقط فهو بهذا المعنى يفارق العلم مفارقة النوعين المندرجين تحت جنس
واحد لاندراجهما تحت الادراك بالمعنى الاول فالادراك في عبارة المتن فاعل
ليفارق والتقدير يفارقه الادراك وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم
تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بماهيتهما من حيث هي لا باعتبار آخر
لا يستلزم تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما
بينا لماهية العلة بمعنى انه يلزم من تصور ماهية العلة تصور ماهية المعلول
وذكر في المحصل انا متى عقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية هي
لماهية المعلول ومتى كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان
ثانيهما بناء على القول بان التعقل يستدعي حصول ماهية مساوية للمعقول
في العاقل اقول فيه نظر لان تصور العلة انما يوجب تصور المعلول اذا
كانت العلة بوجودها الذهني علة لوجود المعلول في الذهن وح يكون
المعلول لازما بينا للعلة وقد استثناه قوله متى عقلنا العلة بكنهها فقد
حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية المعلول قلنا قد حصل في الذهن ماهية
اذا تحققت في الخارج تحقق المعلول في الخارج فمعنى كون ماهية العلة موجبة
لماهية المعلول ان العلة بوجودها الخارجي يستلزم وجود المعلول في الخارج
لا انها بوجودها الذهني يستلزم وجود المعلول في الخارج وهذا هو المطلق
اما بماهيتها من حيث انها مستلزمة للمعلول وعلة له وهذا علم ناقص بالعلة
يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا بل من حيث هو لازم للعلة
او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية او العلية والمعلولية من المتضايفات
التي لا تتصور ولا تصدق ثبوتها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول واما
بماهيتها ولوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها وما لها من الاحوال
في نفسها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم تام بالعلة يستلزم تعلق

العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني علم التام بالمعلول
لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد يقال العلم بالمعلول فان
قيل معروضات العلة ملزومة للمعلول قلنا كذلك عوارض المعلول التي
من لوازم العلة على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
مستعملة عندهم في مواد متعددة كاثبات علمه تعالى بسائر الموجودات لكونه
عالما بذاته واثبات علم غيره من المجردات بمعلولاتها الى غير ذلك من المواضع
التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان لم يمنع كون المبدا الاول
اول تعالى عالما بذاته من جميع تلك الوجوه فقد يمنع ذلك في غيره ولا يتم مقصودهم
فيه فالصواب ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول
المعين ولا عكس لان العلم بوجود المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما
والسبب في ذلك ان العلة التامة تكون بخصوصيتها مقتضية لمعلول مخصوص
والمعلول الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلية مستندة الى خصوص الذات
التي بتصور اقتضاءها لا الشيء مخصوص والمعلولية مستندة الى الامكان ذات
مخصوص ولا شك ان الامكان لا يستدعي علة مخصوصة قيل والعلم بالعلة
يستلزم العلم بلميته وانيته والعلم بالمعلول يستلزم العلم بانية العلة دون
لميتها ومن ثمة حكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال
بالمعلول يوجب علما ناقصا اقول فيه النظر المذكور اتفاقا فان اقتضاء العلة
لمعلولها انما هو بحسب التحقق في الخارج وذلك لا يفيد ظاهرا استلزام العلم
بالعلة للعلم بالمعلول انما المفيد لذلك هو الاقتضاء بحسب التحقق الذهني
نعم اذا علم ان آ مثلا علة تامة لب وعلم مع ذلك ان آ موجود علم ان ب ايضا
موجود لما علم ان خصوصية ذات آ مقتضية لخصوصية ذات ب دون
العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان الف موجود لامكان ان يوجد ب

من جميع الوجوه المذكورة يستلزم العلم بالعلة لكن لان العلة ... المعلول

بعلة اخرى غير آ فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول
المعين دون العكس واما العلم بلميته للمعلول فلا سبيل الى استنتاجه من
العلم بلمية العلة الا ان يكون للمعلول لازما بينا للعلة كما ذكرنا ومراتبه ثلث
اي مراتب العلم ثلث الاولى كونه بالقوة المحضة وهو عدم العلم عما من
شانه العلم وهذه القوة قد يكون قريبة من العلم الفعل كما في العقل بالفعل
وقد يكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل
بالملكة وانما جعل الاستعداد القريب والبعيد والمتوسطة الجامع لعدم
العلم من مراتب العلم تجوزا ونظرا الى ان استعداد الشيء كانه منه ان عد القريب
من تلك المراتب وفي الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين
القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حالة التفصيل
الثالثة العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلا بعضها
عن بعض ملحوظا كل واحد منها قصدا فالعلم الاجمالي كمن علم مسئلة ثم غفل
عنها فانه يحضر له الجواب في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة فان عنده
حالة بسيطة هي مبداء تفاصيل تلك المسئلة فلم يكن عالما بالقوة من كل وجه
بل هو بالفعل من وجه بالقوة من وجه آخر فانه علم بالفعل نظرا الى الجملة
من حيث هي جملة وعلم بالقوة بالنظر الى التفاصيل التي في ضمنها وقال الامام
ان هذه المرتبة المسماة بالعلم الاجمالي باطلة بوجهين الاول ان تلك التفاصيل
ان كانت معلومة وجب ان يتميز كل واحد منها عن غيرها فيكون التفصيل حاصلا
وان لم يكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا نعم ربما كان حالة من احوالها
معلومة تفصيلا فما هو معلوم مفصل وما هو ليس بمفصل ليس معلوما و
الجواب ان صورة تلك التفاصيل حاصلة في الذهن مجتمعة معا لكن العقل لم يجرد
نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت قصدا الا الى الجملة فاذا شرع في المسئلة

بعلة

وقررها شيئا فشيئا وحدق النظر الى كل واحد من المعلومات التي في تلك المسئلة
حصل له في العلم بها مرتبة اخرى مفصلة متميزة بالبديهية عن الاولى التي هي علم
بتلك التفاصيل ايضا وملاحظة لها اجمالا ونظيرها اي نظير المرتبتين من الاحساسات ان
يرى جماعة دفعة ثم يحدق النظر اليهما فانا نجد في الابتداء حالة اجمالية وبعد
التحديق حالة اخرى بتفصيل الاولى ولا شك ان ابصارنا تلك الجماعة حاصل في
الحالتين معا فالحالة الاولى شبيهة بالعلم الاجمالي والثانية بالعلم التفصيلي وثانيها
انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت
امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون لتلك الصور
حقايق مختلفة فلا تكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد من الامور
المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اعني ان يكون المعلومات
المتكثرة صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورة ويمتاز عما عداه نعم
انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب تارة دفعة كما اذا تصور
حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان كما اذا تصور اجزاءه واحدا
بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك الذي ذكرناه من
حصول الصورة تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمال بهذا
المعنى لا يكون حالة متوسطة بين القوة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض
الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد يجتمع في زمان
واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم
فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية بالاعتبار الاجتماع
العارض للعلوم لا باعتبار اختلافها مقيسة الى المعلومات واما ما قالوا من انه
عقيب السوال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا المترتبة على التقرير فمردود بان ذلك
الجواب حقيقة وهمية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السوال والمعلوم

عقيب السوال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة
في تلك الحالة ونظير ذلك انا اذا عرفنا النفس من جهة انها شيء محرك البدن فان
لازمها اعني كونها محركة معلوم تفصيلا وحقيقتها مجهولة الى ان يعرف
بطريق آخر فبطل ما قالوه وظاهر ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة والجواب انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة
من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل ح متوجه قصدا الى ذلك
المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون المعرض عنه
الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة
قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما ولم يكن ذلك الانكشاف حاصلا
في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد
يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته
قصدا كان اجزاؤه معلومة ح بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء
~~كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الاول فللعلم بالقياس الى معلومه~~
~~ح بلا قصد واخطار واذا فصلت الاجزاء~~ كان العلم بها على وجه اقوى واكمل
من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احديهما اجمالي و
الاخرى تفصيلي كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السوال عارض للجواب قلنا
الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه
فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد
لا يكون علما بمعلومات كثيرة فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان
العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء ولا بد ان يكون معلومة
لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل
جعل هذا المفهوم الكلي آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها و

تلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه ويجعله ملاحظة يمكن الحكم عليه
لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح ان يحكم على تلك
الافراد فقط دونه ونحو والسبب انما يعلم به كليا اشارة الى مقدمتين مشهورتين
فيما بينهم الاولى ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من العلم بسببه الثانية
ان ما يعلم بسببه يعلم كليا واستدلوا على الاولى بان ذا السبب ممكن وكل
ممكن اذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الحكم الجزم بحصول
احد طرفيه على الآخر واذا التفت الى وجود سببه حكم بوجوده حكما قطعيا
واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده باحساس او الهام او كشف
او حدس او اخبار ممن علم صدقه ببرهان مع عدم العلم بالسبب فان العلم
بمجرد امكانه لا يقتضي عدم العلم بوجوده لكن لا ينافيه نعم ينافيه البرهان الاني
استدلال بالمعلول لا بالعلة واجيب بان المراد ان ذا السبب لا يعلم علما نظريا
متعلقا بذاته بالتعيين الا بالسبب وحاصله ان الممكن اذا لم يكن الحكم باحد طرفيه
ضروريا لا نعلم بخصوصه الا بالاستدلال بسببه فخرج بالقيد الاول اعني
نفي الضرورة المحسوس وما علم بالالهام والكشف او الحدس وبالقيد الثاني
اعني تعيينه البرهان الاني فانه لا يفيد علما كليا بالعلة معينة كما عرفت
وعلى الثانية بان من علم ان الالف مثلا موجب للباء واستدل بالالف على الباء
فقد حصل له عند هذا الاستدلال العلم بالباء وهو كلي لان نفس تصور معناه
لا يمنع من وقوع الشركة والعلم بصدوره عن الالف وبهويته كلي لان صدور
شيء عن شيء لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة والكلي المقيد بالكلي ايضا
كلي واعترض عليه بان هذا انما يصح اذا استدل بالالف على الباء واما اذا استدل
بهذا الالف على هذا الباء كان المسبب المعلوم جزئيا حقيقيا قال الامام والصحيح
جواز هذا الاستدلال لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة لاشخاص

آخر

آخر والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكانه اشار بقوله والصحيح الى
ما اشتهر فيما بينهم من انه لا برهان على الشخص من حيث هو شخص كالا كلام
حوله من حيث هو كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط
التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقده من الصبيان والمجانين
والبهائم واختلفوا في تفسيره فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات المسمى
بالعقل بالملكة وهو قريب مما قيل انه العلم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات في مجاري العادات والقائلون بان الحسن والقبح ذاتيان
للفعل فسروه بما يعرف به حسن المستحسنات وقبح المستقبحات وقال جماعة
واختاره الامام العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات والغريزة
هي الطبيعة التي جبل عليها الانسان والآلات هي الحواس الظاهرة والباطنة
وانما اعتبر قيد سلامة الآلات لان العلم لا يلزم العقل مطلقا بل عند سلامتها
الا يرى ان النائم عاقل ولا علم له لتعطل حواسه وقد يطلق العقل على غيره
اي على غير ما هو مناط التكاليف بالاشتراك فانه قد يطلق على الجوهر المجرد
المقابل للنفس وقد يطلق على النفس باعتبار مراتبها في استكمالها علما
وعملا ويطلق على نفس تلك المراتب وعلى قواها في تلك المراتب ايضا بيان
ذلك ان للنفس باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادي العالية واستفادتها
عنها ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة تسمى عقلا نظريا له اربع مراتب
ولها باعتبار تاثيرها في البدن لتكميل جوهرها تاثيرا اختياريا وان كان ذلك
ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل
قوة اخرى تسمى عقلا عمليا له ايضا مراتب اربع اما مراتب النظري فلانها
كما قالوا اما استعداد نحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد هو محض قابلية
النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية

في نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وتسمى النفس وقوة النفس في
المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب تطلق الاسماء على المراتب
انفسها وعلى النفس الناطقة في تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما قيد الهيولى
بالاولى لان الثانية كالجسم المطلق لبساطته وكالعنصريات للمواليد ليست خالية
عن الصور كلها بل الصور ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في
حد ذاتها خالية عنها اذ ليس شيء منها ماخوذا فيها وان لم يجز انفكاكها عن
الصور كلها والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات بعد حصول
الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما يقابل الحال لان استعداد
الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل
للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قربه كما سمي العقل بالفعل عقلا
بالفعل مع كونه بالقوة لان قوة قريبة من الفعل جدا والقريب وهو الاقتدار
على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة
مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان
يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل والتام الكامل وهو ان
تحصل النظريات مشاهدة فيسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل
الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم
ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال ابتداء
والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متاخر في الحدوث عن
العقل المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه
في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة ويبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل
بها الى مشاهدة ثم منهم من نظر الى التاخر في الحدوث فجعله مرتبة رابعة و
منهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة واخر العقل المستفاد

الهيولى

بالقياس الى كل مدرك وقد يعتبر بالقياس الى جميع المدركات معا وهو ان
يصير جميعها حاضرا مشاهدا بحيث لا يغيب شيء منها اصلا وهو بهذا المعنى انما
يكون في دار القرار ومنهم من جوزه في دار الدنيا للنفوس قوية لا يشغلها
شان عن شان فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا
في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها مشاهدة دائمة واما مراتب العمل فاولها
تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب
الباطن من الملكات الردية ونفض اثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها
ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية
ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة
جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في
جنب قدرته الكاملة وكل علم مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال
وجود انما هو فائض من جنابه والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيقع الكلام
في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما
او غير جازم مطابقا ثابتا او غير ثابت وهذا هو المتداول المشهور وقد يطلق على احد
قسمي العلم اعني اليقين الذي قد تبين ان العلم ينقسم اليه والى التصور فيقع
العلم والاعتقاد في العموم والخصوص بحسب الاصطلاحين لان الاعتقاد
بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول اعم من العلم اذ يطلق ايضا
على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تحمل ما لان المتبادر
منه ان يكون نسبة الى ان يكون الاعتقاد بحسب الاصطلاحين في العموم الى
العلم بمعنى واحد وليس كذلك لان الاعتقاد بالمعنى الاول انما يكون اعم من
العلم اذا اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني انما يكون اخص اذا اريد ما هو منقسم
الى التصور واليقين اللهم الا ان يكتفى بالعموم من وجه ويقع فيه التضاد

بالقياس

بخلاف العلم اى الاعتقاد بالمعنى الاول يقع فيه التضاد بمعنى قد يكون اعتقاد
وذلك بان يتعلق احدهما بايجاب نسبة ويتعلق الآخر بسلب تلك النسبة
بعينها فانه بين الاعتقادين امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في محل واحد
من المعتقد وان جاز توارد هما عليه متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى
الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب او الايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون
علما ولا اعتقادا بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور
علمان تعلق احدهما بايجاب نسبة والآخر تلك النسبة والاعتقادان
كذلك بالمعنى الثاني فلا يجرى فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم وفرق بينه
وبين النسيان للنفس الناطقة بالقياس الى مدركاتها احوال ثلث الادراك وهو حصول
الصورة عندها والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن
من ملاحظتها من غير تجشم ادراك جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان
وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بتجشم ادراك جديد
لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو هو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان ففيها
زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في
المعقولات ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد واجيب بان النسيان
فيها انما يكون بزوال الهيئة التي بها يتمكن النفس عن الاتصال بذلك المجرد
حتى لا يبقى المجرد خزانة لمعقولات النفس فقد زالت الصورة عن الخزانة بزوال
الخزانة من حيث انها خزانة فقد ظهر بما ذكرنا ان تعريف السهو بعدم ملكة العلم
سهو والشك تردد الذهن بين الطرفين اى بين طرفي الايجاب والسلب من
غير ترجيح احدهما على الآخر وقد يصح تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه و
بالآخر فيتغاير الاعتبار لا الصور الاعتقاد والعلم يصح تعلق كل منهما بجميع
الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر وح لا يكون بين العلم والمعلوم

في تغاير الاعتبار اذ لا حاجة الى صورة اخرى حاصلة من المعلوم في العالم
كما في علم النفس بذاتها وبسائر صفاتها القائمة بذاتها اقول ذلك طرفي
تعلق العلم التصوري بالعلم تصورا وتصديقا وكذا في تعلقه بالاعتقاد
فانه اذا حصل لنا تصور او تصديق واردنا ان نتصور ذلك التصور او
التصديق يكفي لنا في ذلك حضور هذا التصور او التصديق عندنا ولا حاجة
لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة منهما كما في علم النفس بصفاتها
القائمة بذاتها ولذلك يسمى علما حضوريا واما اذا تعلق الاعتقاد او العلم
التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان نحكم على تصور او اعتقاد انسان او على النفس
بحال من احواله مثلا بانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق التصور
بالتصور او التصديق غير محتاج الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم
متحدا مع المعلوم بالذات مغايرا له بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور
المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون الا بحصول صور من تلك
المدركات عند المدرك ويكون مغايرا للمعلوم بالذات والجهل بمعنى يقابلهما
بلهما وباخر قسم لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى جهلا بسيطا
وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شانه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا
المعنى يقابل العلم والاعتقاد والاعتقاد مقابلة العدم والملكة والثاني
يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما
سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد ويسمى مركبا لانه جهل في الواقع
مع الجهل بانه جاهل به وهو بهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن
ترجيح احد الطرفين اى الظن اعتقاد احد الطرفين اى الايجاب والسلب
اعتقادا راجحا لا ينقبض النفس معه عن الطرف الآخر وهو غير اعتقاد
اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما بخلاف الظن فانه

اعتقاد راجح بلا جزم وهو المراد من قوله ترجيح احد الطرفين ويقبل الشدة والضعف
وطرفاه علم وجهل فان بعض الظنون اقوى من بعض وكسبي العلم يحصل بالنظر
مع سلامة جزئيه ضرورة ومع فساد احدهما قد يحصل شدة يشير الى كيفية
اكتساب النظري من الضروري ولا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي يتفق
بل لا بد من مبادي مناسبة له والمبادي لا يوصل اليه كيف ما اتفق بل لا
بد من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب وهو النظر وعرفوه بانه
ترتيب امور حاصلة لتحصيل ما هو غير حاصل فتلك المبادي بمنزلة الجزء المادي
للنظر وتلك الترتيب والهيئة بمنزلة الجزء الصوري له فاذا كانتا صحيحتين
يعني على الشرائط المعتبرة في الانتاج افادتا علما للنظر وتلك الترتيب ضرورة
من غير تخلف واما اذا فسدت احديهما او كلتاهما فلا يفيدان علما ضرورة
يعني لا يستلزمان العلم بل قد يحصل بهما العلم كما اذا قيل كل انسان حجر
وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بهما ضد العلم او الجهل
كما يقال كل انسان حجر وكل حجر جماد ينتج ان كل انسان جماد وذلك اذا كان
الفساد مقصورا على المادة كما في هذين المثالين واما اذا كانت الصورة او
كلتاهما فاسدة فلا يفيدان شيئا اصلا لا علما ولا جهلا كما اذا قيل بعض
الانسان كاتب وبعض الكاتب شاعر لا ينتج شيئا اصلا لا ايجابا كبعض
الانسان شاعر ولا سلبا كبعض الانسان ليس بشاعر وحصول العلم عن
الصحيح واجب لما ذكر ان الصحيح له مادة وصورة يحصل به العلم من غير
تخلف اراد ان يشير الى ما اختاره من القول في كيفية هذا الحصول والمذاهب
المشهورة في هذه المسئلة ثلثة الاول مذهب الاشعري وهو ان حصول
العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة بناء على اصله وهو ان الممكنات
باسرها مستندة الى الله تعالى ابتداء وليس لشيء منها مدخل في وجود شيء

آخر الا ان الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض آخر بلا وجوب عنه
لانه فاعل مختار ولا وجوب عليه لبطلان قاعدة التحسين والتقبيح العقليين
فان تكرر منه ايجاده عقيبه يسمى ذلك عادة وان لم يتكرر يسمى خارقا للعادة
ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر ممكن متكرر فيكون مستندا اليه
بطريق العادة الثاني مذهب الحكماء وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان المبدء
الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان فيضانها منه موقوف على
الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر امر حادث فيندرج
في تلك القاعدة الثالث مذهب المعتزلة وهو ايضا مبني على اصلهم وهو ان افعالنا
الاختيارية صادرة عنا اما بمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر
منا واما بتوليد ان كان بتوسط فعل آخر فزعموا ان العلم الحاصل عقيب النظر
فعل صادر عنا بتوسط النظر الذي هو فعل اختياري لنا فيكون صدوره عنا بطريق
التوليد وارادوا بالفعل هيهنا الاثر الحاصل بالفاعل لا نفس التاثير ليرد الا
عتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على بعض التفاسير الاخرى ان الحركة
ايضا ليست كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل
واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه هيهنا بان
تذكر النظر لا يولد اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واجاب المعتزلة
عنه بان هذا لا يفيد لكونه قياسا فقهيا ومع ذلك فانا انما قلنا بعدم توليد
التذكر لعلة فارقة لا يوجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه
يقع بطريق الضرورة بلا اختيار منا فيكون من افعاله تعالى فلو كان مولدا
للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله تعالى فلم يصح التكليف به
بفعل الغير فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر لبطل القياس لان العلة
غير مشتركة والا منعنا الحكم الذي هو عدم التوليد والزمنا التوليد في التذكر

فان اباهاشم صرح بان التذكر السابح للذهن بلا قصد من العبد لا يولد
العلم التابع لان ذلك انما يكون من فعل الله تعالى والذى يفعله العبد
بقصده واختياره فهو يولده لان ذلك العلم الحاصل للعبد بسبب ما هو من
فعله وايضا التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من
عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد ابتداء النظر الذى لا يكون
هذا المع اقول الحق ان المنظور فيه ان كان معلوما مشاهدا للنفس فتذكر النظر لا يفيد
العلم به ولا تذكره للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما غير مشاهد فهو يفيد
تذكره وان صار نسيا منسيا فهو يستلزم العلم به والمختار للمص ان حصول العلم
عقيب النظر واجب ولم يتعرض ان ذلك الوجوب بطريق الافاضة كما هو مذهب
الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة وههنا مذهب آخر اختاره الامام
الرازى يحتمل ان يكون هو مختار المص وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب
اى لازم له لزوما عقليا غير متولد منه واستدل الامام اما على وجوبه فبانا
نعلم ضرورة ان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث واجتمع فى ذهنه هاتان
المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث واما على انه غير متولد
فان جميع الممكنات مستندة الى الله تع ابتداء فيكون العلم عقيب النظر لكونه
ممكنا واقعا بقدرته لا بقدرة العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول
باستناد جميع الممكنات الى الله تع ابتداء وانما يصح اذا حذف قيد الابتداء
فى استناد الاشياء الى الله تع وجوز ان يكون لبعض اثاره مدخل فى بعض
بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون بعضها متولدا عن بعض وان كان
الكل واقعا بقدرته كما يقول المعتزلة فى افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم
ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافى قدرة المختار على ذلك الفعل
الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد

تخلفه

ذلك للموجب لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعرى
وح يقال النظر صادر بايجاد الله تع وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا
عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه ولا حاجة الى المعلم يعنى ان النظر الصحيح
كاف فى معرفته تع ولا حاجة الى المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الاول انه
قد ثبت وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق سواء كان فى المعارف
الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم اولا الثانى ان نظر المعلم لكونه نظرا
فى معرفة الله يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل واجيب عنه بانه قد يكون عقله لكونه مؤيدا
من عند الله تع بخاصيته تقتضى كمال عقله واستقلاله فى معرفته تع او
ينتهى سلسلة الاحتياج الى النبى م الذى يعلم الاشياء بالوحى الثالث ان صدق
المعلم لا بد منه ان علم باخباره بصدقه فى اقواله لزم الدور لان اخباره ح
انما يفيدنا العلم بصدقه فيما بعد علمنا بصدقه فى اقواله كلها حتى يتحقق عندنا
صدقه فى هذا الاخبار وان علم صدقه فيما يخبر عن الله تع بنظر العقل
ففيه كفاية فى معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب بانه قد
يشارك العقل قوله فى العلم بصدقه بان يضع المعلم مقدمات يعلم بالعقل
منها صدقه فيكون العلم بصدق المعلم مستفادا منهما معا فلا دور ولا
كفاية اقول لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التى
يدعى عدم استقلال العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة
عن الحواس وصدق المعلم مما يهتدى اليه بمشاهدة قرائن الاحوال وبهذا
يخرج الجواب عن الوجه الاول الذى هو معتمد الاصحاب فى الرد عليهم بان
يقال ذاته تع لكونه مجردا غائبا عن الحواس لا يوجد مقدمات ضرورية تناسب
العلم بذاته وباحوال ذاته حتى يستنتج منها بالنظر فان طريق حصول العلوم النظرية
كما ذكرنا انتقال من الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات و

المباينات حتى يفيض من المبداء العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا
شك ان تلك العلوم الفائضة لا يتعلق بها الاحط للحواس فيه فلا بد من معلم
مؤيد من عند الله تعالى حتى يبين لنا العلوم المتعلقة بها الاحط للحواس فيه من التصورات
والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر في المعارف الالهية او فقر تبين ان
النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمط فطريق
الرد عليهم ان يقال ذلك المعلم هو النبي صم ولا شك في الاحتياج اليه وبهذا
يخرج الجواب عما قيل ان مرادهم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة
ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم ولم يكن ماخوذا من
معلم وامتثالا لامر معلم الا النبي صم عليه واله وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى
حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا
ذلك منه ما كان يقبل قولهم بان يقال ذلك المعلم هو النبي صم وكفى به اماما ومرشدا
الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق الارشاد والتعليم
ويتوقف النجاة على متابعته والاعتراف بامامته ولكم وجهان الاول انه كثر
الخلاف بين العقلاء في معرفته كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا
لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون فيها متفقين على عقيدة واحدة
واجيب بان ذلك الخلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم
فاسدة والمفيد للعلم انما هو النظر الصحيح ثم قد دل الاختلاف المذكور على صعوبة
التميز بين الصحيح النظر وفاسده وهو مسلم الثاني انا نرى الناس محتاجين الى
معلم في العلوم الضعيفة التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض
ولا يستغنون فيها من المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم العويصة التي
هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان للمط فيها اليقين واجيب بان الاحتياج
الى المعلم بمعنى تيسر حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما بمعنى
عسره



الامتناع بدونه فلا نسلم ولا يفيد دليلكم نعم لا بد من الجزء الصوري يعني
لا بد ان يترتب العلوم الحاصلة على هيئة مخصوصة ينتج منها علوم اخر اذ
لو كان العلم بالمقدمات سواء كانت مرتبة او غير مرتبة كافيا في العلم بما يستند
اليها من الكسبيات لكان كل من علم ضروريات مخصوصة وجب ان يكون
عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك الضروريات بواسطة او بغير واسطة
وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء يعلمون مقدمات كثيرة ولا شعور لهم بما منها
وذلك لفقدان الترتيب فيما بينها على هيئة منتجة لانهم اذا رتبوها على
ما ينبغي علموا انتاجها وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها الشرط للنظر صحيحا
او فاسدا بعد شرائط العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو
ذلك امرين احدهما عدم غاية النظر اعني عدم العلم بالمط اذ انه غاية النظر
فلا طلب مع الحصول اقول ان النظر غير مشروط بطلب المط بعين كا فيمكن ان
ينظر في مقدمات حاصلة عنده يحصل المط غاية الامر ان المط لكونه حاصلا
لا يحصل ثانيا ويلزم تحصيل الحاصل ولو سلم فعليه ان من حصل العلم بمط
من دليل ربما ينظر في دليل آخر على ذلك المط فيحصل له العلم بعينه ولا يكون تحصيلا
للحاصل لان العلم الحاصل باحد الدليلين يخالف الحاصل بالآخر اما شخصا
او صنفا واجيب بان ذلك اجتماع المثلين وتعدد الدليل لا يجري نفعا
كتعدد الفاعل ووجوب التادية مشروط بعدم سبق العلم بالمط والمقصود من
النظر الثاني معرفة كيفية الدلالة في الدليل الثاني والمراد بعدم العلم عدم
اليقين اذ لو كان ادراك المط دون مرتبة اليقين فلا شك في جواز النظر
فيما يؤدي الى اليقين والشرط حاصل له لانه ليس معلوما له يقينا
وكذا الحال فيما اذا عرف المهية بكنهها فانه لا يتصور هناك نظر في معرفتها
فتهلوا واما اذا عرفت ببعض اعتباراتها فانه يجوز ان ينظر لمعرفة كنهها

الثالث عدم ضد الغاية اعني عدم الجهل المركب بالمط فان جهل المركب بالمط ضد للعلم به
وذلك لان الجهل المركب بالمط صارف عن النظر ومع وجود الصارف لا يتصور
فعل اختياري من الفاعل فلا يتصور ان يصح ذلك الجاهل معتقده ويتوجه
منه الى طلب مباديه الموصلة الى العلم به كيف وهو جازم بكونه عالما به ويرد
عليه ان الجاهل ربما تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها
غافلا عن خصوصية ما تؤدي اليه فادته الى اليقين بخلاف اعتقاده فيزول
عنه جهل المركب وايضا فيضان المبادي مرتبة دفعة والانتقال منها الى المط فقد
فذلك حدس لا فكر واراد المص بها تا الثالث هو حضور الغاية اعني الشعور بالمط
اذ لولاه يلزم طلب المجهول مطلقا اقول يرد عليه ان الغافل عن المط ربما
تصرف في مقدمات حاصلة عنده او ملقاة اليه ورتبها فادته الى المط كما
ذكرنا انفا ولو وجب ما يتوقف عليه العقليان وانتفاء ضد المط على تقدير
ثبوته كان التكليف به عقليا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله بحسب
العقل ام بحسب الشرع فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار
المص الاول واحتج عليه بوجهين الاول ان شكر الله تعا وكذا دفع الخوف
عن النفس واجبا عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعا وهي متوقفة على
النظر لانها ليست ضرورية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو
واجب كوجوبه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعا
لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي يكون واجبا عقليا و
الى هذا اشار بقوله ولو وجب ما يتوقف عليه العقليان اي شكر الله و
دفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر واجبا اما شكر الله تعا واجب عقلا فلان
شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعا على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع الى نفسه
يرى ان عليه نعماء ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية دقيقة وجليلة

روحانية وجسمانية مما لا يخفى كثرة ولا شك في انها ليست منه ومن المعلوم ان
من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بانعام ولم يذعن
بكونه منعما في حقه ولم يتقرب الى مرضاته اصلا ذمه العقلاء قاطبة واستجوزوا
سلب تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون
شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف والحجاب عن النفس واجب عقلا فلان
العاقل يرى نفسه مستغرقة بنعم جسام ويجوز ان يكون المنعم بها عليه
قد اراد منه الشكر عليه وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العجز
بسلب النعم وهو قادر على دفع هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم
يدفع كان مستحقا لان يذمه العقلاء فهما واجبان عقليا اعني شكر
الله تعالى ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفته تعا فانه اذا
لم يعرف لم يتصور ان يشكر واذا عرف بصفاته الكمالية علم انه هل اراد الشكر
ام لا وعلم ايضا انه كيف يشكر فيندفع الخوف ويتم الشكر فيكون معرفته تعا
ايضا واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب عقلي الثاني ان النظر واجب
بالاتفاق فوجوبه اما عقلي او شرعي والثاني على تقدير ثبوته فتعين الاول
واليه اشار بقوله وانتفاء ضد المط على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا
اي ولانتفاء الوجوب الشرعي الذي هو ضد المط اعني الوجوب العقلي
على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا وانما قلنا ان الوجوب الشرعي منتف
على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول
صلى الله عليه واله اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفته
تعا ثابتا بالشرع لتوقف وجوبه بل العلم بوجوبه على العلم بصدق الرسول
ص اذ به ثبوت الشرع والعلم بصدق الرسول ص يتوقف على النظر في معجزته بانه
فعل صادر من الله تعا تصديقا له ووجوب هذا النظر في معجزته ثابت

بالشرع ايضا امالاندراجه فى مطلق النظر واما لانه نظر فى معرفة الله تعالى من حيث
انه مرسل للرسل فاذا قال الرسول للمكلف انظر فى معجزتى كى تعرف صدقى فله
ان يقول انا لا انظر فى معجزتك حتى اعرف وجوب النظر فيها على فان ما لا اعرف
وجوبه لا يتعين على الاقدام عليه فلى الامتناع عليه عنه وانا لا اعرف وجوب
النظر الا بثبوت شرعك الموقوف على صدقك الذى لا يعلم الا بالنظر فى معجزتك
وانا لا انظر فيها وكان هذا الكلام منه حقا لا يعد مكابرة فيلزم افحام الا
الانبياء عليهم السلم اى عجزهم عن اثبات نبوتهم فى مقام المناظرة وذلك حيط اجماع
فكذا ما يستلزمه اعنى كون وجوب النظر شرعيا فقط انا اذا فرضنا وجوب
النظر بالشرع وقشنا عن حاله ادى الى حيطلانه وانتفائه وما يلزم منه انتفاؤه
على تقدير ثبوته لكان منتفيا اقول انتفاءه مسلم لاستلزامه الحال اعنى افحام
الانبياء اما انتفاءه على تقدير ثبوته فذلك غير لازم والفرق بينهما ظاهر لا ستره
فيه لا يقال كل ما يستلزم الحال فثبوته يستلزم انتفائه لان ثبوته يستلزم
الحال والحال لكونه ممتنعا لذاته يستلزم انتفاء ذاته وما يستلزم انتفاء اللازم
يستلزم انتفاء الملزوم لانا نقول كل ما يستلزم الحال فثبوته يقتضى ثبوت الحال
لا يقتضى انتفاءه بل ذاته يقتضى انتفاءه لا يقال ذاته اذا اقتضى انتفاءه فذلك
الاقتضاء ثابت له على جميع التقادير ومن جملتها تقدير ثبوته فعلى
تقدير ثبوته ايضا اقتضى انتفاءه لانا نقول اقتضاء ذاته لانتفاءه على جميع
التقادير الواقعة فى نفس الامر وثبوت الحال ليس من التقادير الواقعة فى نفس
الامر والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بان ذلك مبنى على اصلكم الفاسد
اعنى قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وستكلم عليه ولو سلم فلا نم ان
العرفان يدفع خوف الخفا لان احتمال الخطاء قائم فخوف العقاب بحاله
والعناد باده فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم
يحصل المعرفة احسن لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب فى نظر العقل
قلنا نعم اذا حصل المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع فى ودية الضلال
فيهلك ولذا قيل البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء وايضا شكر المنعم
ليس بواجب عقلا فان كان لا لفائدة يلزم العبث وهو غير جائز عقلا
وان كان لفائدة فان كان للمشكور وهو منزه لتعاليه عنها او للشاكر اما
فى الدنيا وانه مشقة بلا حظ او فى الاخرة ولا استقلال للعقل فيها وايضا
الشكر قد يتضمن خوف ضرر العقاب لاحتمال ان لا يقع لايقا ولانه كالاستهزاء
ستهزاء لحقارة الدنيا بالنسبة الى خزائن رحمة الله تعالى ونعمه وما مثل الشاكر
الا كمثل فقير حضر مائدة سلطان يملك المشارق والمغارب ويحوى ما فيهما
من الكنوز والذخاير فتناول منها لقمة ثم طفق يذكرها على رؤس الاشهاد
ويداوم على تحريك انامله شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء فشكر
العبد اولى بكونه استهزاء لان الدنيا وما فيها اقل عند الله من تلك اللقمة
عند الملك وما ياتى به العبد مما يعد شكرا احقر عنده من تحريك الانامل
بالقياس الى الملك لانه تصرف فى ملك الغير ولو سلم فلا نم توقفهما على المعرفة
المستفادة عن النظر بل يكفى فيهما المعرفة السابقة على النظر الذى هو شرط النظر
وعلى تقدير توقفهما على غير المعرفة السابقة فلا نم ان المعرفة متوقفة على
النظر لجواز حصولها بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة
او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه الصوفية ولو سلم
فلا نم ان المعرفة واجبة مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب
للمعرفة مقيد بحال الشك اى تردد الذهن فى النسبة او بحال عدم المعرفة
للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل
ولو سلم فلا نم ان ما يتوقف عليه الواجب قولكم فى اثباته اذا توقف واجب
بيانه

مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جايز الترك وفرضنا تركه
ففي زمان تركه وعدمه لا يجب ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا والا
لم يكن واجبا مطلقا وقد فرضناه كذلك بل يجب ان يكون باقيا على وجوبه
فيلزم ايجاب ايقاع الموقوف حال عدم الموقوف عليه وذلك
تكليف بالمحال قلنا لا نم ان ايقاع الموقوف في حال عدم الموقوف عليه مع امكان
ايقاعه بشرط عدمه لا في زمان عدمه والفرق بينهما ظاهر لا سترة فيه اقول
يمكن تتميم هذه المقدمة بان يقال لو توقف الواجب المطلق بدون الموقوف
عليه بعد وانه التكليف بالمحال جائز واجاب المعتزلة بانا نتكلم على اصلنا
وتبيينه والعرفان يدفع الخوف لاعتقاده انه مصيب واحتمال الخطاء في نفس
الامر لا يقدح في ذلك والمراد بالتعذيب المنفي هو التعذيب التي ينوى
او المراد بالرسول هو العقل لاشتراكهما في الهداية ونفس الشكر مع كونه
مشتملا على مشقة فائدة جليلة لانه تقرب الى حضرة المنعم وتوجه اليه
واشتغال به فهو واجب لذاته لانه يستتبع فائدة اخرى وعدم استقلال
العقل بامر الاخرة لان الثواب والاعواض واجبة عندنا عقلا كما سياتي
ولا يتصور ذلك الا باستقلاله في امر الاخرة اجمالا والمعرفة السابقة الا
جمالية ليست كافية بل لا بد من معرفة المنعم ببعض صفاته الكمالية وما ذكر من
الالهام والتعليم وتصفية الباطن يحتاج الى النظر ليتميز به صحيحها عن فاسدها
وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر لان التعليم والالهام
من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى
مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة مما لا يفي بها المزاج فهو في حكم ما لا يكون مقدورا
والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود ما يتوقف عليه
كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير والا لما كان

علي انه لو كان ذلك الشيء جائز الترك لزم امكان تحقق الموقوف

شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به والتكليف بالمح
قبيح عقلا واعترضوا على الوجه الثاني اما اولا فانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم
من لزوم افحام الانبياء مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والو
جوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا اذ لو وجب النظر
بالعقل فبالنظر لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال
عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم
الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب
علي ما لم ولا يجب علي ما لم انظر لا يقال قد يكون في وجوب النظر من القضايا
التي قياساتها معها فيضع النبي صم للمكلف مقدمات يتساق ذهنه اليها بلا
تكلف وتفيده العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا محتاجا
تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات الدقيقة لانا نقول كونه فطري القيا
مع توقفه على ما ذكرتموه من المقدمات الدقيقة لا انظار دقيقا قطعا ولو تعددت
صحته بان يكون هناك دليل آخر للمكلف ان لا يستمع الى النبي صم وكلامه الذي
اراد به تنبيهه ولا يأثم بترك النظر والاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء
اصلا فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام واما ثانيا فبا
لحل وهو ان يقول ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتنا
منه ما لم يجب عليه لكن وجوبه بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او
لم ينظر وسواء علم وجوبه ام لا يعلم فللنبي صم ان يقول ليس لك الامتناع
عن النظر لانه واجب عليك شرعا فتعين عليك الاتيان به فلا يسوغ لك
اهماله لا يقال فح يلزم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل
الذي لا يجوز تكليفه اتفاقا من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف بكذا
وهذا فاهم قد خوطب بالتكليف فليس من تكليف الغافل في شيء

الا يرى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع غفلتهم عن وجوبه وبهذا

الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزله فيقال قولك لا يجب النظر على ما لم ينظر

بطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم المكلف بالوجوب

والنظر فيه واما الاشاعره فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال

بالظواهر من الايات والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة نحو قوله

تعم قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظروا الى اثار رحمة الله كيف

يحيي الارض بعد موتها فقد امرنا بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر

للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ولما نزل قوله ان في خلق السموات

والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال عليه الصلوة

ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلايل

المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال

الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الاحاد المسلك الثاني هو المعتمد

ان معرفة الله تعم واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك في ذلك

بقوله تعا فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغه الامر

غير الوجوب ولان العلم قد يطلق قد يطلق على الظن الغالب فحينئذ قد يحصل

بالتقليد من غير نظر وهي لا تتم الا بالنظر ولا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب

كوجوبه والاعتراض عليه من وجوه نعلم بعضها بالمقايسة الى الاعتراضات

الموردة على دليل المعتزله وبعضها مخصوص بدليلهم وذلك وجوه الاول

ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب

الله تعم وامره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعم وهو

تحصيل الحاصل او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لم يعرفه تعا كيف يعلم

تكليفه اياه وهو ايضا باطل واجيب بان المقدمة القايلة بان تكليف غير العارف

بطل لانه تكليف الغافل ممنوع اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم انه مكلف الثاني منع

وقوع الاجماع على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير

النبي صم والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر وعدم الاستفسار على

الدليل الدال على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمون قطعا اذ غاية مجهودهم

الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة

لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم واجيب بانهم يعلمون الادله اجمالا كما

قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض

فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التقرير

والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك

القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقتدر معها على التقرير

والتحرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي يقتدر معها على ذلك او نقول

ان العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين

احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قررنا على ايمانهم والاخر فرض كفايه

وهو حاصل لعلماء الاعصار الثالث انا لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به

فهو واجب شرعا لان الواجب الشرعي ما امر به الله تعم ويجوز ان يتعلق خطاب

به بشي ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشي واجيب بان المعرفة غير مقدورة

بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب

المستلزم اياها فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يومر بالقتل

الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بما هو مقدور له الذي

هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف اذ لا تكليف بغير المقدور

شرعا الرابع المعارضة بما ذكر من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلثه

داله على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعم

وصفاته وافعاله والعقايد الدينيه والمسايل الكلاميه بدعة فى الدين اذ لم ينقل عن النبى
والصحابة رضوان الله تع عليهم الاشتغال بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا لنقل
الينا لتوفر الدواعى على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسايل الفقهية على اختلاف انواعها
اصنافها وكل بدعة ضلالة لانه قال صلى الله عليه وآله وسلم من احدث فى ديننا ما ليس منه
فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلايل
التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما مع المنكرين والقران مملو منه وهل ما يذكر فى كتب
الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه ولم يشتغلوا
بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وترتيب المسايل وتفصيل الدلايل وتلخيص
السوال والجواب ولم يبالغوا فى تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفا
النفوس وقوة الاذهان وجودة القرايح ومشاهدة الوحى المقتضية لفيضان الانوار
على قلوبهم الذكية والتمكن من مراجعة من يقيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم
من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم وايضا لم يكثر الشبهات
فى زمانهم كثرتها فى زماننا بما حدث فى كل حين فاجتمع لنا بالتدريج كلما حدث
فى الاعصار الماضية فاحتيج فى زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقايد ودفع الشبهة
دون زمانهم وذلك كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه ارباعا وابوابا وفصولا
ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف فى زماننا من النقض والقلب والجمع والفرق و
تنقيح المناط وتخريج الحكم وغير ذلك من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح
فى الفقه لم يلزم منه ايضا قدح فى الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها على هذه الا
الاصطلاحات والتفاصيل بدعة فهو مسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه
وساير العلوم الشرعيه وثانيها انه صلعم نهى عن الجدل كما فى مسئلة القدر روى انه صلعم
خرج على الصحابه فراهم يتكلمون فى القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك
من كان قبلكم بخوضهم فى هذا عزمت على الصحابه عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال

عليه الصلوة والسلام اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا
عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهى او الردع عن الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا
ولجاجا بتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة ودفع العقايد الحقة
واراءة الباطلة فى صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال الله تع وجادلوا بالباطل
ليدحضوا به الحق وقال تع بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل فى الله بغير
علم ومثل هذا الجدل لا نزاع فى كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهار الحق وابطال
الباطل فمامور به قال تع وجادلهم بالتى هى احسن وقال تع ولا تجادلوا اهل الكتاب
الا بالتى هى احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلى عم للقدرية مشهورة وروى انه
لما نزل قوله تع انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله ابن الزبعرى
قد عبدت الملائكه والمسيح افنراهم يعذبون فقال عم ما اجهلك بلسان قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل وروى ان شخصا قال لعلى عم املك حركاتى وسكناتى وطلاق
زوجتى وعتق امتى فقال على عم اتملكها دون الله تع او مع الله تع فان قلت املكها
دون الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا وايضا النظر غير الجدل
فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل
منهيا عنه كون النظر كذلك كيف قد مدحه تع بقوله ويتفكرون فى خلق
السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثالثها
قوله صلعم عليكم بدين العجايز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد اذ لا قدرة لهن
على النظر فيجب علينا الكف عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد فى الكتب
الصحاح بل قيل انه من كلام سفيان الثورى فانه روى ان عمرو بن عبيد المعتزلى
قال ان بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تع هو الذى خلقكم
فمنكم كافر ومنكم مومن فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمومن فبطل قولكم فسمع سفيان
كلامها فقال عليكم بدين العجايز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض الى الله سبحانه

فيما اقتضاه ولمضاه والانقياد له فيما امر ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على محض
التقليد ثم انه خبر احاد لا يعارض القواطع ومما استدل به من قبيل القواطع و
ملزوم العلم دليل والظن امارة اراد ان يشير الى ما يتعلق به النظر وهو ينقسم الى
ما يحصل به العلم وهو الدليل والى ما يحصل به الظن وهو الامارة وبساطة اى
ما يتالف منه ملزوم العلم والظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن
له مؤثر واما مركبة من العقل والنقل كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية
لقوله صلوات الله عليه انما الاعمال بالنيات والنقلى الصرف ممتنع لاستحالة الدور
فان النقلى الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدقه لا يستفاد
من العقل على ذلك التقدير والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد وان يستفاد من النقل
فيلزم الدور ومن ثلث القسمة اراد بالنقلى الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة
نقلية كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امرى وكل عاص يستحق
العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما قيد المقدمات
بالقريبة لان النقلى الصرف ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل
المركب بل يندرج فيه وقد يفيد النقلى القطع لا خفاء في افادة النقلى الظن وانما
الكلام في افادته العلم فالمعتزلة وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع اى اليقين
لانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني
المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف
على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة
يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم الاشتراك بين هذا المعنى وبين
معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له
على اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد والاوقات
بالبعض من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد بيان انتهاء

وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير ذلك المعنى عن ظاهره
وكل واحد من هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ثم
بعد هذين الامرين اعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض
العقلى على نقيض ما يدل عليه الدليل النقلى اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل
النقلى بل يجب ان اول عن معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله ويجب التاويل
عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه يدل على الجلوس
وقد عارضه الدليل العقلى الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأول الاستواء
بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل
النقلى لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذى هو اصل النقل لاحتياجه
وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلى
ففى تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل والفرع جميعا وما يفضى وجوده
الى عدمه باطل قطعا لكن عدم المعارض العقلى غير يقينى اذ الغاية عدم الوجدان
مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم
الوجود والحق ان الدليل النقلى قد يفيد اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق
التواتر كلفظ الارض والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات
وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة قراين مشاهدة من المنقول عنه
او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض
والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما بين جميع اهل اللغة في
زمن الرسول في معانيها التى يراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة
في بطلانها وكذا الحال في وضع الماضى والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها
معلومة الاستعمال في ذلك الزمان فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل
ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها قطعا فاذا انضم اليه مثل

بهذه الالفاظ قراين مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع والارادة و
انتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدم
عدم الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال
للعقل فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل
عند العلم بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقق
احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الآخر فان قيل افادتها اليقين تتوقف على العلم
بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا افادتها اليقين انما يتوقف على انتفاء
المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من
ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم بذلك وهو قياس وجملة
يعني ان ملزوم العلم والظن على ثلثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل ووجه الحصر انه
لا بد ان يكون بين الموصل و الموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك اما بالا
باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام
بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات
المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال
فالذي باشتمال الموصل او بالاستلزام بينهما هو القياس وعرف بانه قول مؤلف
من قضايا الى متى سلمت لزم عنه لذاته قول اخر والذي باشتمال الموصل اليه
وهو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه قد يستدل
باحد المتساويين على الآخر كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك بالقوة
واجيب بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد
من جزئياته التي افرادها الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس
ان كان النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا فلم يكن الشمس طالعة والا فهو

اقتراني والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان وباعتبار المادة
القريبة خمسة والبعيدة اربعة يعني ان القياس الاقتراني باعتبار صورته القريبة
اعني الهيئة الحاصلة للمقدمتين بسبب نسبة الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال
لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول
او محكوم به فيهما وهو الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى
ومحكوم عليه في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته البعيدة اعني باعتبار
الهيئة الحاصلة لكل من المقدمتين بسبب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى
الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني الحملي او
من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهما الاقتراني الشرطي والقياس
باعتبار مادته القريبة خمسة اقسام لان مقدماته اما ان يفيد تصديقا او تأثيرا
اخر غير التصديق اعني التخييل الجاري مجرى التصديق فالثاني الشعري والاول
اما ان يفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان
والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة وباعتبار
مادته البعيدة اربعة اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي
هي مادة الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة
البرهان والجدل وقد يقال لما جعل المسلمات الشاملة لمادتهما قسما واحدا
ههنا فليجعل في المادة القريبة ايضا قسما واحدا مفيدا للجزم في النتيجة لان الجزم
في النتيجة ينقسم الى اليقيني وغيره لانا نقول كذلك الجزم في المقدمات المسلمة
ينقسم اليهما فالفرق تحكم واين عبارة المتن يدل على ان القياس الاقتراني ينقسم
الى خمسة واربعة ولا اختصاص لهذا التقسيم بالاقترانيات بل الاستثنائي ايضا
ينقسم الى هذه الاقسام والثاني متصل ونتائجه امران وكذا غير الحقيقي من المنفصل
ومنه حقيقية يعني ان القياس الاستثنائي اما متصل وينتج قسمان منه احدهما

ما استثنى فيه عين المقدم فينتج عين التالى والثانى ما استثنى فيه نقيض التالى
فينتج نقيض المقدم لان صدق الملزوم يستلزم صدق اللازم وانتفاء اللازم
يقتضى انتفاء الملزوم واما ما استثنى فيه عين التالى او نقيض المقدم فلا ينتج
شيئا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم صدق لازمه ولا انتفاءه وكذا صدق اللازم
لا يقتضى صدق الملزوم ولا انتفاءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما
منفصل غير حقيقى وكذلك ينتج قسمان منه لان المنفصل الذى هو مانعة
الجمع فاستثناء عين كل من الجزئين يستلزم نقيض الاخر لامتناع بين الجزئين الاجتماع
واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم نقيض الاخر وبالعكس لامتناع
الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا والاخيران يفيدان الظن وتفاصيل
هذه الاشياء مذكورة فى غير هذا الفن يعنى ان الاستقراء والتمثيل يفيدان
الظن اما الاستقراء فهو تصفح جزئيات كلى واحد ليثبت حكمها فى ذلك الكلى فان قام
ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم فى كل منها وهذا نوع من القياس
الاقترانى الشرطى يسمى القياس المقسم والا فهو ناقص وهو المفهوم من اطلاق
الاسم ولا يفيد الا الظن مثال الاستقراء التام قولنا العدد اما زوج او فرد وكل زوج
يعده الواحد وكل فرد ايضا يعده الواحد فالعدد يعده الواحد وهو يفيد اليقين
ومثال الاستقراء الناقص قولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان
الناس والبهائم والسباع كذلك فالحكم بان كل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ غير يقينى اذ يحتمل ان يكون حال الحيوان الذى لم يستقراء
بخلاف كالتمساح فانه يحرك فكه الاعلى عند مضغه واما التمثيل فهو
الحاق جزئى بجزئى آخر فى حكم ذلك الجزئى لاشتراكهما فى معنى جامع عليهما ويكون
بينهما ويسميه الفقهاء قياسا والمشترك جامعا والجزئى الاول اصلا والثانى فرعا
ولا يفيد الا الظن اذ يحتمل ان لا يكون الجامع علة او يكون خصوصية الاصل

شرطا او خصوصية الفرع مانعة فان ثبت ان الوصف الجامع علة مطلقا
من غير ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعة بل يكون
علة للحكم حيث كان عاد هذا القسم الى القياس اعنى الاستدلال بالكلى على جزئياته
ويكون ذكر الاصل لكون الحكم ثابتا فيها العول الا تاثير له اصلا واعلم ان تفاصيل
هذه الطرق واستقصاء البحث فيها مذكورة فى غير هذا الفن اى فى المنطق فلا وجه لايراد
ما هو زايد على ما ذكرنا ههنا والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام المحل
انقسام الحال فان كتابهت عرض الوضع للمجرد والا التركيب مما لا يتناهى ولاستلزام
التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة يعنى ان كل عاقل مجرد و
كل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شئ لم يعرضه العوارض الجزئية التى
يلحق بسبب المادة فى الوجود الخارجى من الكم والكيف والاين والوضع الى غير
ذلك والتجرد عبارة عن كون الشئ بحيث لا يكون مادة ولا مقارنا للمادة
مقارنة الصورة والاعراض اما ان يكون كل عاقل مجرد فلان التعقل انما يكون
بارتسام الصورة المعقولة فى العاقل وكل ما هو محل الصورة المعقولة فهو مجرد
لانه لو كان ماديا لكان منقسما ويلزم من انقسامه انقسام الحال فيه لان الصورة
المعقولة تحل فى العاقل من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة اخرى و
انقسام المحل يستلزم اذا كان حلوله من حيث ذاته لا من حيث لحوق طبيعة
اخرى فالصورة المعقولة على ذلك التقدير يكون منقسما فانقسامها اما الى
اجزاء متشابهة فى الحقيقة وح يلزم ان يكون الصورة المعقولة التى فرضناها
مجردة عن اللواحق المادية من المقدار والوضع قد عرض له الوضع والمقدار
واما ان ينقسم الى اجزاء متخالفة فيلزم تركب الصورة المعقولة من اجزائها
غير متناهية بالفعل لان المحل لكونه ماديا يقبل القسمة الى غير النهاية فالحال
ايضا يقبلها الى غير النهاية والفرض ان النهاية الاجزاء متخالفة الحقيقة فلا بد

حاصلة بالفعل في المركب وتركب شئ من اجزاء غير متناهية مح والاعتراض
عليه يعلم مما ذكر في مبحث تجرد النفس واما ان كل مجرد عاقل فلان كل مجرد
عاقل فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريا عن الشوائب المادية
وكل ما يكون كذلك فشان ممية ان تكون معقولة لانه لا يحتاج الى عمل يعمل
بها حتى تصير معقوله فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يصح ان
يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فيعقله يمتنع ان ينفك عن صحة
الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة المعقوله والحكم
بشئ على شئ يقتضي تصورهما فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره
وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما
بذاته اما الصغرى فظاهره واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا للغير
فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقه لم يتوقف
على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة
واستعداد المقارنه المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل متقدم على المقارنة
المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشئ على ذلك
الشئ متقدم فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها
والا لزم الدور فاذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل
فاذا وجد في الخارج مجردا قائما بذاته يكون صحة المقارنة المطلقه التي لا يتوقف على
المقارنة في العقل بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان
قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنة للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة
المطلقه منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنتان منها تعين ان يكون الصحة
بالنسبة الى الثالثه وصحة مقارنة المعقول مقارنة المحل الحال فثبت ان كل ما
يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان يقارنه معقول

مقارنة

مقارنة الحال المحله ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بذاته
مقارنة الحال المحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون عاقلا
لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل
انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقل الغير يستلزم
صحة امكان تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان فيمكن ان
يعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم
فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله
لذاته اما بحصول نفسه او بحصول صورة مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع
المثلين فتعين ان يكون تعقله بحصول نفسه ونفسه حاصل له ابدا لاصلاحه
فيكون العقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل فقوله ولاستلزام التجرد صحة
المعقولية اشارة الى ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وقوله لامكان المصاحبة
اشارة ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يقارن معقولا آخر وباقي المقدمات
محذوفة واعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية ذات
المجرد مانعة عن تعقله كما صح جوابه بان يكون حقيقة كنه ذاته نعم يمتنع معقولا لغيره
فجاز ايضا ان يكون معقولا لغيره بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا
ان تقدم المقارنة المطلقه على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كان المقارنة المطلقة
ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقه في ضمن
هذا الخاص فقط اعني المقارنة في العقل الا ان صحة المقارنة المطلقه موقوفة على
هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة
اعني المقارنة الخاصة العقلية وايضا ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة
على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع تعين صدق المقارنة المطلقه بالنسبة
الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة

مبحث القدرة

فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو
كون احد المقارنين موجودا قائما بذاته فلا يتجه جهة التوقف فلا دور اجيب
بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل لكان
هو ان كل واحد من المقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا يتجه جهة التوقف فلا
دور ورابعها انه يجوز ان يكون من خاصية بعض المجردات ان يعقل المعقولات
ويمتنع عليه ان يعقل انه تعقلها والقياس على ما يجده الانسان من نفسه لا
يفيد حكما يقينيا ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور و
المغايرة في التابع اي من الكيفيات النفسانية القدرة وهي امر يؤثر على وفق
الارادة والمؤثر اما ان يكون مصدر الفعل واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين
اما بالقصد والشعور او لا الاول هو ان يكون مصدر الفعل واحد بالقصد والشعور
هو النفس الفلكية والثاني هو ان يكون مصدر الفعل واحد بدون القصد والشعور
هو الطبيعة والثالث هو ان يكون مصدر لافعال كثيرة بالقصد والشعور هو القوة
الحيوانية والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالشعور هو القوة النباتية فا
لقدرة تفارق الطبيعة بالشعور لان تاثير القدرة بالشعور وتاثير الطبيعة بلا شعور
واعتبر بعضهم في القدرة مكان القصد والشعور اختلاف الاثار ففسر القدرة بصفة
تكون مبدء لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها
القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون قدرة على التفسيرين لخلوها عن الامرين و
النفس الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس فبين التفسيرين
عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ الاشعري فلا يدخل
شيء من التفسيرين اجيب بان ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة
شانها التخصيص التاثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية
من شانها تاتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن

الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة
الله تعالى وبهذا يندفع ما يقال لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو
مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه الجهمية مع الفرق الضروري
بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول والحاصل انا قاطعون
بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص والتاثير ولا امتناع في ان لا يؤثر بالفعل
لمانع والنزاع في انها بدون التاثير بالفعل تسمى قوة لفظي والقدرة تفارق المزاج
بالمغايرة في التابع اذ كل منهما مغاير اثر الآخر فان المزاج لكونه كيفية متوسطة
بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس هذه الكيفيات الاربع
فالقدرة في التابع لف ونشر مرتب وهي مصححة للفعل يعني ان القدرة يقتضي صحة الفعل
بالنسبة الى الفاعل لان القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وانما قيدنا بقولنا
بالنسبة الى الفاعل لان الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكنا والا
يلزم القلب على جعله ممكنا صحيحا بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين اختلفوا
في ان القدرة هل هي متعلقة بالطرفين على السواء ام لا فذهب المعتزلة الى انها
متعلقة بالطرفين على السواء واختاره المص لان القادر هو الذي يصح منه الفعل
والترك فيستوي نسبته اليهما وذهب الاشاعرة الى انها متعلقة بالطرف الواحد
لان القدرة عندهم مع الفعل لا قبله كما سيأتي فلا يتعلق بالضدين والا لزم
اجتماعهما لوجوب مقارنتها لتلك المقدرة المتعلقة بها وقال الامام الرازي
القدرة يطلق على القوة التي هي مبدء الافعال المختلفة بحيث متى انضم اليها
ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل
ذلك الآخر ولا شك ان نسبة هذه القوة الى الضدين على السواء ويطلق
ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير برمتها ولا شك انها لا يتعلق بالضدين
والا اجتمعا في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور الآخر سواء كانا متضادين

او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة
فان خصوصية كل مقدور لها شرط مخصوص به يتعين وجوده من بين المقدورات
المشتركة الا يرى ان القصد المتعلق بها شرط لوجودها دون غيرها ولعل الشيخ الاشعري
اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها لا يتعلق بالضدين
ولعل المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبداء الافعال فلذلك قالوا بتعلقها
بالضدين واعترض عليه صاحب المواقف بان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند
الشيخ الاشعري فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التاثير وستقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم احد المحالين لولاه اختلفوا
في ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى الثاني والاشاعرة الى
الاول واختار المص مذهب المعتزلة واحتج عليه بثلثة وجوه الاول انه لو لم
تكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم
مثله بيان الملازمة انه ح لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف
بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة
لو كونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يخرج
الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزم ان يستغني عنها لان حال وجود
الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يخرج من العدم الى الوجود
وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا يكون مع الفعل والثالث
انه لو لم يكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له غير مفارقة عنه يلزم احد المحالين
اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى ضرورة عدم انفكاك احدهما عن الاخر
والتالي بقسميه باطل واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان
في ثاني الحال فان قيل استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تلبس
بالايمان لم يكن مكلفا به لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينافي التكليف

والقدرة التي هي شرط اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون
المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف بتحصيل
الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح جاز ان يستمر
التكليف حال القدرة فاندفع تشنيع المعتزلة على الاشاعرة بلزوم عدم العصيان
اذ لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا لامتثال
عدم التكليف قبل القدرة اقول عدم العصيان لازم اما قبل الفعل فلعدم القدرة
واما حال الفعل فللامتثال وعن الثاني بان الفعل وجوده محتاج الى القدرة
وما يتوهم من انه يلزم ح احداث الحادث وايجاد الموجود فجوابه ان الاحداث
الحادث باحداث آخر وايجاد للموجود بايجاد آخر كما ذكرنا وعن الثالث بان
كلامنا في قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق مقارنة للفعل ليرد
حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم بل قدرة الله تعالى قديمة ولها تعلقات
حادثة مقارنة للافعال الصادرة عنا واحتجت الاشاعرة على ان القدرة مع
الفعل لا قبله بوجهين احدهما انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت
قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول
بدون العلة وهو مح واجيب عنه اما اولا فبالنقض بقدرة الله تعالى وما يقال من
ان العرض لا يطلق على صفاته تعالى وان صفاته ليست مغايرة لذاته تعالى لا يجدي
نفعا لان الكلام في المعاني لا في اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نم
ان العرض لا يبقى زمانين ولو سلم فالمح هو وجود المعلول بدون ان يكون له
علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة
ذلك اذا لم يتخلل بينهما زمان ممنوعة ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث
مثلها فيكون لها بقاء وتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل وهو بعد الاخر
بان وجود المقدور اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو الط

ثم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامى والا فهم لا يقولون بتاثير القدرة الحادثة
الثانى لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا مح لانه يلزم من فرض وقوعه
اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا ومعدوما معا لان الفعل قبل وقوعه
معدوم قطعا وايضا ان لا يكون الحالة التى فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه
بل مقارنة له واجيب ولا بالنقض بالقدرة القديمة فان قيل لا يلزم من وجود القدرة
القديمة قبل الفعل وجود تعلقها قبله فالقدرة القديمة تعلقها مع الفعل ومقدورية
الفعل انما يثبت فى زمان تعلق القدرة اقول فليجز مثل ذلك فى القدرة الحادثة وهو ان
يكون نفسها موجودة قبل الفعل وتعلقها مقارنا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق
معنى قوله حصول الفعل قبل وقوعه مح فانه قد يراد به معنيان الاول ان حصول
الفعل فى زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروطا بشرط كونه قبله مح والثانى ان حصول
الفعل فى زمان قبل زمان الفعل لكنه غير مشروط بشرط كونه قبله مح ولا اشتباه فى استحالة
المعنى الاول لكنه لا ينافى المقدورية وامكان حصول الفعل من القادر لان يو
الحـ لم يلزم من وجود الفعل فى ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه فيه بل انه
مع فرض كون الزمان قبل الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل
وحده بل هو ممكن فى ذاته غير مح قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتى بل بالامتناع الغيرى
وذلك لا ينافى تعلق القدرة به والمعنى الثانى غير مح فانه يمكن ان يزول عن ذلك
الزمان وصف وقوع كونه قبل زمان وقوع الفعل ويحصل بدله وصف كونه زمان
وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما يقال قعود زيد بشرط قيامه اذ
يمتنع كونه قائما وقاعدا وليس مح فى زمان قيامه اذ يمكن ان يعدم القيام ويوجد
له القعود ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر اى لا يجوز ان يقع مقدور واحد
بالتشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر فى امتناع
اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالتشخص وغايته ههنا اذا كانت كل واحدة

من القدرتين

من القدرتين مؤثرة او كاسبة على مقدور واحد فيقع بهما كما فى افعال العباد للاختيار
ولم يجوز اجتماع قدرتين مؤثرتين لما ذكرنا ولا كاسبتين لان الكسب هو
ان يخلق الله فعلا متعلقا للقدرة الحادثة وانها لا يتعلق بفعل خارج
عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل الفعل الواحد
بل يكون كل واحد من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالتشخص لفعل الاخر فلا
على اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخصى واما قال ولا يتحد
وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور لما اشتهر عندهم من انه يجوز ان يكون
لمعلول واحد شخصى علتان مستقلتان لكن اذا وقع المعلول باحديهما
امتنع ان يقع بالاخر فلا يمكن وقوع المقدور الواحد الشخصى الا من قادر
واحد وانما قلنا اشتهر عندهم لما اسلفنا من المنع على المقدمة القائلة
اذا وقع باحدهما امتنع ان يقع بالاخر وقد مر مشروحا فى مبحث ان المعلول
ينعدم بانعدام علته ولا استبعاد فى تماثلها اى تماثل افراد القدرة ذهب
طائفة الى ان افراد القدرة يستبعد ان يكون متماثلة لانه يمتنع ان
يجتمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعين ما مر من دليل امتناع
اجتماع علتين مستقلتين واذا ثبت هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة
الشخص على مقدور مماثلة لقدرته على مقدور اخر والا لكان كل واحد
من القدرتين المتماثلتين قدرة على كل واحد من ذينك المقدورين
فيلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة عليه من شخص واحد ورد المص
هذا المذهب وقال لا استبعاد فى تماثل القدرتين لان حال القدرتين
كحال القادرين فيجوز تعلق القدرتين بمقدور واحد شخصى وان لم
يجز وقوعه بهما على قياس ما عرفته فى القادرين لا يقال اذا جاز تعلق
قدرتين متماثلتين من قادر واحد شخصى ومن قادرين لمقدور واحد

فاذا جاز وقوع ذلك المقدور باحدى القدرتين في هذا الزمان مثلا جاز وقوعه
فيه بالاخرى لان لوازم الامثال متحده فيلزم جواز وقوعه بهما في زمان
واحد وقد حكمتم باستحالته لانا نقول اذا جاز وقوعه باحديهما وحدها في زمان جاز
وقوعه فيه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية
بدلا عن الاولى فالوقوع واحد وكذلك اما بالاولى او بالثانية فاذا وقع باحديهما
امتنع ان يقع بالاخرى وتقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض
مضاد للقدرة ام هو عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا فذهبت الاشاعرة
وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واختار المصنف
لهم في اثبات كونه عرضا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع من القيام فان كل
عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي
الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم
ان يجعلها عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان قيل الممنوع
انما يتاتى عنه الفعل على تقدير ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما
قادر دون الاخر تحكم قلنا الممنوع يتاتى منه الفعل وهو بحاله في ذاته وصفاته
وانما التغير في امر خارج بخلاف الزمن فانه قد تغير من صفة الى صفة قال المصنف
في نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض
للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة
بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء ويسمى بالتمكن او ما هو علة له وجعل العجز
عبارة عن عدم تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز
ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي
ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى حكما بكونه وجوديا وايضا الخلق القدرة
لتضاد احكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان يقع

بها الضد

بها الضدان والخلق لا يكون صالحا الا ان يقع للنفس بسببه بها عنها فعل بلا روية
وفكر وتضاد الاحكام وان الفعل قد يكون تكليفا بخلاف الخلق ولعل ان ما ذكره
كذلك لان كون الشيء صالحا لان يقع به الضدان وكونه غير واحدة من جهة واحدة
فيجب ان يتغاير القدرة والخلق في محل والا كيف والا اجتماعهما في محل واحد
بالقياس الى فعل واحد وما يتوهم من ان تدلك الصفتين المتنافيتين هذين
المتلو وبين الوجود بين اللذين لا يتضايفان وذلك معنى التضاد فجوابه ان
تنافي اللاذين الحمل بين واحد ولا صدق احدهما على الآخر والمتقوم لامتناع الاجتماع
هو تنافي اللوازم الاتصالية ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات النفسانية اللذة
والالم وتصورهما بديهي كساير الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى
وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم الادراك المنافي من
حيث هو مناف والملائم هو كمال الشيء الخاص به والرسومة للذائقة واستعمال
النغمات الطيبة للسامعة والرفعة والتغلب للغضبية وادراك حقايق الاشياء
واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء
قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة وغير ملائم
من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل مناف
من حيث اشتماله على ما يتنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون
لذة دون ادراكه من حيث انه مناف وبهذا ايضا يظهر فائدة قيد الحيثية في
تعريف الالم فيما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص حيث اضيف
الى مدرك مخصوص هو الملائم في اللذة والمنافي في الالم والى هذا المعنى اشار
بقوله وهما نوعان من الادراك تخصيصا باضافة ثم المعتبر هو الملائمة و
المنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة في شيء
فيلتذ وان لم يكن ملائما وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتالم به وان لم يكن منافيا

له والى هذا المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس اى يختلف اللذة والالم بالقياس
الى المدرك فان امرا بعينه يلتذ به احد ويتالم به آخر وذكر الامام الرازى بعد
الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة
نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك
الملائم او غيره وبتقدير المغايرة هل هى معلولة ام لا وبتقدير المعلولية هل
يمكن حصولها بطريق آخر ام لا ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك
المنافى ولا هو كاف فى حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج
الوطى غير مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعى فان قيل كيف يتاتى له بيان المنافاة
قشات وقد اختار ان تصورهما بديهى واجلى من تصور الملائم والمنافى اجيب بانه
لعله اوردها على تقدير احتياجهما الى التعريف دون استغنائهما عنه وانه تعريف
الكنه مانع عن الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ مما يذكر فى تعريفهما
لا يستلزم تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازى ان اللذة ليست
الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الالم كما
كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المنى اوعيته ونحن لا نمنع جواز ان يكون ذلك
احد اسباب اللذة اذ بالعود الى الحالة الملائمة يحصل ادراكها فان الالفة
بها المستمرة لا نشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادة بزوال
ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذى هو اللذة انما ننازعه فى عدم احد
سوى دفع الالم فانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم او من حال غير طبيعية
كما فى مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل
ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا فى ادراك الحلاوة
للحلاوة اول مرة وقد يحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما فى حصول الصحة
على التدريج وفى وجه المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها

على من له

على من له غاية التشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك
والمص اشار الى المنع حال الاول بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة
الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثانى بقوله لا غير يعنى لو سلمنا
ان الخلاص عن الالم لذة فلا نم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص
عن الالم لا غير والموجود فى نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروج
عن الحالة الطبيعية ولعله من طغيان القلم ثم قال الحكما الالم يعنى الحسى منه
سببه الذاتى تفرق اتصال العضو وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه
لانه لشدة تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه ويلزمه
من ذلك تفرقها عما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم لشدة جمعه
والابيض اليقق لشدة تفريقه والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط
التفريق والعفص والقابض لفرط التقبيض للستتبع للتفريق وكذا الحال
فى المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفريق
التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقاة الصماخ وانكره الامام الرازى متمسكا
بوجوه منها ان من عقر يده بسكين شديد الحدة فى الغاية لم يالم الا بعد زمان
ولو كان تفرق الاتصال سببا ذاتيا للالم لما تخلف الالم منه بل تفرق الاتصال
يعد العضو لسوء المزاج الذى هو المولم وحصوله يستدعى زمانا وان كان قليلا
فريثما يستعد العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج سيئ يحصل الالم الذى هو
ومنها ان الغذاء انما يصير جزء المغتذى بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذى
ويتوسط بينها ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذى والتالى باطل بشهادة
الحس وكذا النمو انما يحصل بتفرق الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق
الحاصل من التغذى والنمو تفرق فى اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم
يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا

الآن تلك التفرقات كثيرة جداً لأن هذه الأمور الموجبة للتفرق لا تختص
بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الأجزاء وأجيب عنهما بأن المراد
بالسبب الذاتي ما لا يحتاج إلى سبب آخر متوسط بينه وبين المسبب لعقد أنه
على أن التفرق الحاصل في الأجزاء بالنمو والاغتذاء وإن كان متكثراً لكنه متصغر
مستمر فلا يحس به لتصغره واستمراره ومنها أن تفرق الاتصال في الجراحة
العظيمة أكثر منه في لسعة العقرب فوجب أن يكون إيلام الجراحة أقوى من
إيلام اللسعة وليس الأمر كذلك وأجيب بأنه إنما يلزم لو كان ألم لسعة العقرب
هو بتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف
أقوى تأثيراً من الجراحة العظيمة ومنها أن التفرق يرادف بأن التفرق ليس
عدم الانفصال بل حركة بعض الأجزاء عن البعض فلا يكون عدمياً أقول ولو
سلم فالعدمي يجوز أن يتصف به أمر في الخارج ويكون ذلك الأمر بسبب الاتصاف
موجباً لأمر وجودي وقال الشيخ أبو علي السبب الذاتي للألم أمران أحدهما
تفرق الاتصال على ما مر وكان المصنف أشار إلى هذا المعنى بقوله وقد يستند الألم
إلى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فإن سوء المزاج قسمان متفق ومختلف
فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي والمختلف مزاج
غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمؤلم
من هذين هو سوء المزاج المختلف ولذلك يؤلم لسعة العقرب ما لا يؤلم الإبرة
بالكلية لأحدهما نسبة إلى الآخر بخلاف سوء المزاج المتفق فإنه لا يؤلم وعليه برهان
إني ولمي أما الإني فهو أن حرارة المدقوق أكثر من حرارة صاحب الغب ولهذا تذوب
أعضاء المدقوق مع أن حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق فإن صاحب
الغب يجد التهاباً شديداً ويضطرب اضطراباً دون المدقوق وأما اللمي فهو أن
الإحساس شرطه مخالفة ما بين كيفية الحاس وكيفية المحسوس إذ مع الاتفاق

بين كيفيتهما لا يحصل التأثر للحاس من المحسوس فلا يكون هناك إحساس
لكونه مشروطاً بالتأثر فإذا تمكن الكيفية المنافرة في العضو وأبطل كيفية
العضو الأصلية كما في سوء المزاج المتفق فليس ثمة كيفيتان متخالفتان فيكون
فعل وانفعال فلا يحس بالكيفية المتنافية فلا يكون هناك ألم وأما في سوء المزاج
المختلف فالكيفية الأصلية باقية مع الكيفية الواردة فيتحقق المنافاة والإحساس
المنافي الذي هو الألم ولذلك كان المحسوسات إذا استمرت زماناً يضعف
الشعور بها استدرجا إذ بحسب استمرارها يقل المخالفة بين كيفية المحسوس
وبين كيفية الحاس بها فيضعف التأثر والإحساس حتى ربما لم يشعر بتلك
المحسوسات المستمرة لحصول الموافقة بين كيفية الحاس والمحسوس ولذلك
كان المغافص في الحمام يستسخن هواءه أولاً حتى يتمرغ عنه فيتأذى وذلك
لمخالفة كيفية بدنه لكيفية هواء الحمام حتى إذا لبث فيه قاب ساعة أثر فيه
هواء الحمام وتسخن وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هوائه تراح ولا يدرك
سخونة هواء الحمام وكل منهما أي من اللذة والألم حسي وعقلي وهو أي العقلي
أقوى لما كان كل من اللذة والألم إدراكاً والإدراك إما حسياً وعقلياً كان
كل من اللذة والألم أيضاً قسمين حسية أو عقلية والحسية إما ظاهرة يتعلق
يتعلق بالحواس الظاهرة وأما باطنة تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية
الباطنة أقوى من الظاهرة لأنها آثر عند العقلاء فإن المتمكن من غلبة ما
ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح بهي ومطعوم شهي
فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية ومرتبة اللذة العقلية أقوى
منها جميعاً فإن اللذة يتفاوت بحسب تفاوت الإدراك والمدرك فإن
القوة المدركة ما كانت في نفسها أشرف وأقوى يكون لذاتها أتم وأقوى
كما أن لذة العين الصحيحة من جمال الحبيب أقوى من لذة العين المريضة وكذلك

ادراك

ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كان العاشق اذا رأى معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كان القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوايب المادية ولذا كانا اقوى لانفعالها وقلة بذاتها وادراك القوى الحسية بالالات ولمدركات العقل اشرف لانها مجردات مبراة عن الشوايب المادية ومدركات القوى ماديات منغمسة في الشوايب لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من ساير اللذات وعلى هذا القياس حال الالم ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم فذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المص الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سوا كان يقينا او غيره وقالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وذهب جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل والترك واما الارادة فهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضر وذلك لانا كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا احدث فينا ميل بعد هذا الاعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب ومعارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد تكون بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء



الى النجاة فيحتاج الهارب احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه وعلى ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الاخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه في اعتقاده على الاخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما من غير داع يدعوه اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الاخر الا لمرجح يختص بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح اصلا وقالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر شيئا مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الان انه كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وايضا قالوا اذا فرض تساوي الطرفين في النجاة فان طبيعته يقتضي سلوك الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبيه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ثم شيخ الاشعري واتباعه ذهبوا الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكانت اما مماثلة لها او مضادة او مخالفة والكل باطل اما الملازمة فلما مر من ان النسبة بين كل مفهومين منحصرة في هذه الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما

وبنا ظر كل ذوما وفسادا ولو كانتا متخالفتين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر
لان هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة تجتمع مع ضدها الذي
هو الحموضة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة
الضد ارادة الضد لكن الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان وايضا
يلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع كراهته لان ضد ارادة الشيء ارادة ضده واجيب
بانا لا نم ان اجتماع كل متخالفين مع ضد الآخر جائز اذ يجوز ان يكونا متلازمين و
امتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظ او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم
والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين اقول ويمكن
الجواب بانه يجوز ان يكون كل من الضدين ~~اقول ويمكن الجواب بانه يجوز~~
مرادا من وجه ارادة على السوية مع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع را
جح وايضا يجوز ان يكون شيء مرادا من وجه حيث يعتقد فيه نفع مكروها
من حيث يعتقد فيه مضرة ويمكن دفعه ايضا بان الارادة عند الشيخ ومن
تابعه مفسرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها
بهذا التفسير لا يجوز تعلقها بالضدين ولا اجتماعها مع الكراهة من جهتين
نعم لو فسرت باعتقاد النفع او ميل يتبعه لجاز فيهما كل من الامرين وعورض
بان شرط ارادة الشيء وكراهة الشعور به ضرورة وقد يراد الشيء ويكره
من غير شعور بضده فارادة الشيء لا يستلزم كراهة ضده فضلا عن ان يكون
نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها
نفس كراهة ضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء
بشرط لا معنى لدعوى الاتحاد بينهما بهذا المعنى ايضا لان ارادة الشيء قد توجد
ولا يوجد كراهة ضد المشعور به وذلك عند عدم الشعور بالضدية لا
يقال نحن لا ندعي ان ارادة الشيء مطلقا نفس كراهة ضده المشعور به بل

ندعي

ندعي ان ارادة الشيء الذي يكون ضده مشعورا به نفس كراهة ضده المشعور
به لانا نقول حقيقة الارادة لا يختلف بالشعور بضد المراد وعدم الشعور به
وذلك ظ والقائلون بالتغاير بينهما اختلفوا في الاستلزام فذهب القاضي ابو
بكر والامام الغزالي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو
لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو مح لان الارادتين المتعلقتين
بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة
ولا ارادة كالكثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين
مرادا من وجه على ما مر ورد هذا الاخير بما مر من تفسير الارادة على راي الشيخ
ومتبعيه والى هذا المذهب اشار المص بقوله واحدهما لازم مع التقابل يعني
ان كلا من الارادة والكراهة لازم للآخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد
المتقابلين لازمة لكراهة المتقابل الآخر لا نفسها وبالعكس اي كراهة احد المتقابلين
لازمة لارادة الآخر لا نفسها وذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل
المص حيث غير الضد الى المقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة
الاتيان بفعل يستلزم كراهة تركه اذا خطر الترك يستلزم كراهة الاتيان
اذا خطر الاتيان بالبال وبالعكس في كليهما وذلك واضح عند العقل ينقدح
عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا
في الضد جائز دون المقابل بالسلب والايجاب واما المنع الثاني فقد مر وجه
دفعه لكنه انما يندفع عن الاشاعرة دون المص حيث فسر الارادة باعتقاد
النفع والكراهة باعتقاد الضر على ما اشرنا اليه انفا ثم ان الحكماء واهل الملل
اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعال نفسه اوجبت
المراد اعني لزوم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته واما اذا تعلقت
بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر

بالبال وكذا الارادة الترك

لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما الارادة احدنا اذا تعلقت بفعل
غيره فانها لا توجب المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل غيره فانها لا توجب
المراد اتفاقا واذا تعلقت بفعل من افعال نفسه فانها لا توجب ذلك المراد عند
الاشاعرة وان كانت مقارنة له ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة
من متاخري المعتزلة وجوّز النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة
من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى
الفعل وهو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد لا الفعل
عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد
يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابنا اياه واستدلوا على ذلك بان العزم
توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو
هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ
المرتبة الجزم فيزول التردد بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل
الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل
فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم والجزم لزوال
شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ابدا
واذا لم يكن ذلك التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان
اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بازمنة هي العزم
ولم يجوّزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها
اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها وعلى هذا
القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل والى ما ذكرنا اشار بقوله وتتغاير
اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارها
بالنسبة الى الفاعل وغيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد لما اذا كانت الارادة

سابقة

قديمة فبالاتفاق واما اذا كانت حادثة فبالخلاف والتفصيل المذكور بين و
ارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق واما اذا
كانت قديمة فبالخلاف المذكور وعلى هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى
ترك الفاعل وقد تتعلقان بذاتيهما بخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة
مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق
بنفسها دون الشهوة فانها لا يتعلق بنفسها بل باللذات فاذا ذكرت متعلقة
بنفسها كانت مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي فقال اشتهي ان
اشتهي اي اريد ان اشتهي وكذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها قد تتعلق بنفسها
دون النفرة وقال صاحب المواقف اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او الميل
التابع له جاز تعلقها بنفسها لجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده منفعة
فعل او في ميله اليه نفعا ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت
بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها
لان ارادتنا ليست مقدورة لنا والا لاحتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى
وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان ينكروا هذا الفرق على تقدير ارادة الله تعالى
اياها على الارادة المقدورة هل تكون مرادة للعبد بارادة اخرى ولا
اوجبه الاشاعرة لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به ذاكر له الا بارادة
وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لمن
لزوم التسلسل واعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور
بالوقوع لا يقتضي كون متعلقها مقدورا البتة لجواز ان تكون صفة تتعلق
بالمقدور وغيره من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا
جاز ارادة الحيوان والممات وغيرهما وهو ان الانسان قد يريد شرب دواء
كريهة غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل ينفر عنه وقد يشتهي الطعام

اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة
بدون الاخرى وقد يجتمعان فى شئ واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود
وكذا الحال بين الكراهة المقابلة للارادة وفى اللذيذ الحرام وجد الكراهة من
الزهاد دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا فى حرام ستفر عنه فمن الكيفيات
النفسانية التى ذكرت تفتقر الى الحيوة وهى صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة
باعتدال المزاج اعتدالا نوعيا عندنا والقيد الاخير للتحقيق على ما هو راى البعض
لا للاحتراز وقيل قوة هى مبدء لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالاول
ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع على ما مر هو ان لكل
من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجه بالنسبة اليه بحيث
اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل فى المركب اعتدال يليق
بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها باذن الله تعالى
الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فكون
الحيوة مشروطة باعتدال المزاج ومبدأ لقوة الحس والحركة فتغايرهما ضرورى
وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها فى النبات والحيوان بخلاف الحيوة
لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبداء لقوة الحس والحركة لا نفسهما وان
الغاذية فى النبات والحيوان حقيقة واحدة لئلا يلزم من مغايرة تلك الحيوة
مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة
التغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة فى العضو المفلوج وفى العضو
الذابل والا لتسارع اليهما الفساد والتعفن كما فى الميت من غير حس وحركة
فى المفلوج ومن غير اغتذاء فى الذابل واعترض عليه بان عدم الاحساس والحركة
وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية
لجواز ان يكون يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل فحينئذ

بانما

بان ما يصدر عنه بالفعل اثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باق
وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقى غير الزايل
ورد بانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض اثارها دون بعض لخصوصية
المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البنية يعنى لما كان الحيوة عندنا
مشروطة باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن
المؤلف من العناصر لان المزاج لا يتصور الا بالتاليف من العناصر على ما مر
وتفتقر الحيوة الى الروح الحيوانى وهو جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة
الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن فى عروق
نابتة من القلب يسمى بالشرايين فالحيوة عند المحققين مشروطة باعتدال المزاج
النوعى والبنية والروح الحيوانى والى هذا الاشتراط ذهبت الفلاسفة
وكثير من المعتزلة بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاص البنية
وتفرق الاجزاء بانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى وبعدم سريان الروح
فى العضو لسدة او شدة ربط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق
المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا بشئ مما ذكر للقطع بامكان ان يخلقها الله
تعالى فى البسايط بل فى الجزء الذى لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الحيوة
مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان يقوم بالجزئين من البنية
حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان يقوم
بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالاخر
فيلزم الدور او لا فيلزم رجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد الحقيقة اللهم
الا ان يقال لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاسباب مرجحة من الخارج لا انا
نقول فيكون الحى هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم
بالمجموع الذى هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض باكثر من محل

واحد او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون
التقدم فلا يلزم الدور الح او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة
بالآخر من غير عكس وتماثل الاجزاء ثم كيف واجزاء البنية هي العناصر المختلفة
الحقايق لا يق لم لا يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء
الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء
الاول الذي يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة لان الموت
زوال الحيوة عما اتصف بها كالعمى الطاري بعد البصر لا لمطلق العمى ولا يكون
عدم الحيوة عن الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا مقابلا للحيوة مقابلة
العدم للملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الحيوة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما
ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال الحيوة
للجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية
المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التأثير
على ما هو الظ لكان ذلك تفسير الاماتة لا الموت واستدل على كون الموت
وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا
واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي
جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف او لان
العدمية قد تحدث بعد ان لم يكن يعني يتصف الاشياء بها بعد ما كانت
غير متصفة بها كالعمى فان احدا يصير اعمى بعد ان كان بصيرا فلا ضير لو
اريد احداث نفس الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض الصحة
على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة يصدر عنها
اي لاجلها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلها هو الكيفية النفسانية
سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على

ما قال في الشفاء

ما قال في الشفا انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها لاجلها الافعال الطبيعية
وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماوفة فاورد ما هو صحة بالاتفاق وانما قدم الملكة
على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث يكون الكيفية اولا
حالا ثم تصير ملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها الغالب في الصحة وقال الا
امام لانها لم يقع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال في كونها صحة بخلاف
الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره الامام
من انه يتناول صحة النبات وهو اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية
والتنمية وغير ذلك سليمة ليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات
النفسانية اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون
في تعريف الشفاء تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ مطلق
الكيفية واما ذكره في موضع الاخر من القانون من ان الصحة هيئة يكون بها بدن
الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة
فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان وانما جاز تعريف
صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة البدن ليست بمحسوسة
وتعريف غير المحسوس تعريفا للشيء بنفسه واما المرض فقد عرف الشيخ بانه هيئة
مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة و
ذكر في مواضع من الشفا ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم وليست
اعني من حيث هو مزاج او الم وهو مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه
التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو انه عند الصحة يحدث هيئة
هي مبدأ السلامة الافعال وعند المرض تزول تلك الهيئة ويحدث هي مبدأ الآفة
في الافعال فان جعل عبارة عن نفس الهيئة الباقية وزوالها فبينهما تقابل العدم
والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه متردد في

فى انه اى بهذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض المفردة
ثلثة سوء المزاج المفرد وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شئ منها بداخل
تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس
الكيفية الغريبة التى بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث قال
الحمى حرارة كذا وكذا او نحو الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهى من مقولة
ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عن عدد او عن وضع او شكل
او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف
البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها
والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض
للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمى
لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة
تحتهما لكونه ضدا لها كذا قيل والجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض
الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية
يحصل عنده هذه الامور ينقسم باعتبارها وهذا ما قيل من انها منوعات اطلق عليها
اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج والمزاج المعتدل مع انه من المحسوسات
والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد قد يعرض للنفس كيفيات تابعة
لما يرتسم فيها من تصور النافع والضار كالفرح وهو كيفية يتبعها حركة الروح الى
خارج البدن قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملذ والحزن وهو كيفية يتبعها حركة الروح
الى الداخل دفعة هربا من المؤذى والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل
للخارج لحدوث امر يتصور فيه خير يتوقع وشر ينتظر فهو مركب من رجاء وخوف
فايهما غلب على الفكر تحرك الروح الى جهته فالخير المتوقع الى الخارج والشر المنتظر
الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكرى والخجل هو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل



والخارج لانه كالمركب من فزع وخجل حيث ينقبض الروح الى الباطن اولا ثم يخطر
بالبال انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وكالحقد ويعتبر فى تحققه امران احدهما
غضب ثابت والاخر تقرر صورة المؤذى فى الخيال فلا اشتياق النفس الى الانتقام
وثانيهما ان يكون الانتقام لا فى غاية السهولة والامكان كالحاصل فلا يتشوق
الى تحصيله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا فى غاية الصعوبة والامكان كا
كالمتعذر فلا اشتياق اليه ولذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات
المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة والمنفصلة
كالزوجية والفردية القسم الرابع من الكيفيات المختصة بالكميات وهى التى
لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح
والتقعير والتقبيب للسطح والجسم التعليمى او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد
حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات
وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التى هى عبارة عن مجموع الشكل و
اللون ويشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه اعنى الشكل وان كان من الكيفيات
المختصة بالكم لكن لا خفاء فى ان جزءه الاخر اعنى اللون من الكيفيات المحسوسة
المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان منع ذلك على ما قيل من ان
اللون من خواص السطح ومعنى الجسم متلون ان سطحه متلون ولا تنافى بين كون
الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة فى
التقسيم حيث جعلت مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعنى ما لا يكون
مختصا بالكم هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ فى عمق الجسم الثانى ان الكلام
فى الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها
مع البعض لكان هناك اقسام لا يتناهى بحسب الازدواجات الحاصلة منها
ثنائى وثلاثى ورباعى وغيرها الى ما لا يتناهى مع انهم لم يعدوا بها ولم يعدوها من

انواعها واجيب بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها
يتصف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء
مع الاستقامة والانحناء والزوجية والفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض
الخلقة لا يتصور الا حيث هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها
انما تفتقر الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي
والرياضي والالهي واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها
بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث
عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص
كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة
مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما
وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين
عن ارشميدس في الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وقال الامام
فيه شك لان الخط المستدير له تلك النهاية المخصوصة فاذا وجد المستقيم
فلم يبق تلك النهاية الاولى بل زالت وحدثت نهاية اخرى فتبين ان المستقيم
والمستدير انواع متخالفة وان الاستقامة والاستدارة والانحناء اما فصول
منوعة واما لوازم الفصول المنوعة واذا كان كذلك استحال انطباق احد
هذه الانواع على نوع آخر منها فامتنع ان يوصف المستقيم مثلا بانه ازيد او
انقص من المنحني او مساو له وظهر بهذا ان ما يقال ان كل قوس فهي اعظم من
وترها كلام مجازي على سبيل التخييل الكاذب واجيب عن ذلك بوجهين احدهما
انا لا نسلم انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك النهاية المخصوصة التي هي المستديرة
بل ذات الخط باق بحاله لكن زال عنه صفة الاستدارة الى صفة الاستقامة فهما
وصفان عارضان يجوز زوال كل منهما الى الآخر والثاني انطباق المستقيم على المستدير

جائز

جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو حتى تعود الى
وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة ينطبق على خط مستقيم في ذلك السطح غاية
ما في الباب ان الانطباق ههنا تدريجي وفي المستقيمين دفعي على انا لا نسلم اعتبار
الانطباق في التساوي والحكم به وللكلام من الجانبين مجال وتفصيله في الرسائل
المعمولة لبعض الافاضل في حركة المدحرجة وقد يرسم بانه الذي اذا اثبت نهايتاه
وقيل لا يتغير وضعه ورد بانه قد يتوهم كاذب ولو سلم لتغير وضعه ضرورة ويرسم
ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد شعاع البصر ستر طرفه وسطه وهذا قريب الى
فهم العامة فان النبال اذا اراد ان يعرف استقامة القدح اوقعه في امتداد الشعاع
وقد يرسم بانه يتحاذى جميع النقط المفروضة فيه وكما انه موجود فالدائرة
يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكما انه موجود فالدائرة ايضا موجودة
سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط
المستقيمة الخارجة منها اليه ويتصور وجودها بان يتوهم ثبات احد طرفي
خط مستقيم متناهي الطرفين وحركة طرف الآخر منه الى ان عاد الى وضعه الاول
واعترض عليه بانه ان اراد به القياس الفقهي فهو لا يفيد اليقين وان اراد توقف
وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فممنوع لان القوس المنطبقة على سطح
مستو اذا ثبت احد طرفيها وحركت الآخر حصلت الدائرة اقول اراد ان الحركة
الدورية موجودة بلا شبهة وحركة الخط المستقيم حركة دورية بحيث ثبت
احد طرفيه ايضا موجودة بلا شبهة فالدائرة موجودة بلا شبهة والتضاد
منتف عن المستقيم والمستدير ولكن لعارضيهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون
ضد الخط المستدير لان المتضادين لابد ان يتواردا على موضوع واحد بعينه
والمستقيم والمستدير موضوعه سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم
يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين لم يكن عارضهما اعني الاستقامة والاستدارة

لا يتواردان على موضوع واحد لان موضوع الخط المستدير

متضادين قيل الحكم الثاني مستقيم صحيح دون الاول لان الدائرة سطح مستو وهي
موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير اقول الحكم الثاني ايضا غير صحيح لان
للخط المستقيم قد يوجد في السطح الغير المستوي فان محيط الاسطوانة و
كذا محيط المخروط قد يوجد فيهما خط مستقيم وعلى تقدير تسليمها ايضا يقال
لم لا يجوز ان يكون استدارة السطح واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع
الواحد القابل في ذاته لتعاقب المشروطين عند تعاقب الشرطين عليه لا جزئين
للموضوع ولا لازمين له حتى يلزم من عدم التعاقب على موضوع واحد ولما ذكرتم
قوله لم يكن عارضاهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين ثم هو دليل بان
تضاد المعروضين لا يستلزم عدم تضاد العارضين الا يرى ان الاسود والا
لا يتضادان لصدق الجوهر عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض
اقول لعل مراد المص بما ذكره ما قالوا من ان المستقيم لا يضاد المستدير بل الا
ستقامة لا تضاد الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا
لقسي غير متناهية فلو كان المستقيم ضدا للمستدير بل الاستقامة لا تضاد
الاستدارة لان كل خط مستقيم يمكن ان يكون وترا لقسي غير متناهية هي
المستديرات المذكورة وذلك لتعدد اضداد الواحد واحكام في مبحث التضاد
وايضا كل قوس تفرض ضد الذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم تحدبا
من الاولى فيكون هذه بالضدية اولى فليس شيء من تلك القسي ضد المستقيم
فلا يكون المستقيم ضدا لشيء منها الا بقاء طبيعة الاستدارة واحدة في الكل
فيكون بين الشيئين حيث طبيعتها المشتركة بينها مخالفة للمستقيم ومضادة لها
ولهذا لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة وانما الموجود في الخارج ما هو مستدير
معين ولا شيء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول
الاستدارة المجردة في الخارج امتنع تعاقبها للمستقيم في الموضوع فلا يكون ضدا له

قالوا

قال صاحب المحاكمات ان من خواص المضاف المشهوري ان يكون بحيث يصدق على المضاف الذي هو فيه كالاب اب الابن والابن ابن الاب
يصدق على المضاف الحقيقي فانه لا يكون بحيث يصدق على المضاف الا او قطعا يقال الابوة ابوة البنوة انتهى كلامه

قالوا ولا يضاد المستدير المستدير لان طرف مستدير واحد يمكن ان يكون طرفين
لقسي غير متناهية فيلزم ان يكون المستدير واحد اضداد لا نهاية لها واعترض عليه
بان القوس التي يوترها المستقيم المذكور من العظمة التي على محدب الفلك
الاعلى اعظم ما يمكن ان يوجد في الخارج من القسي المذكورة فهي في غاية الخلاف
بالتضاد اولى من غيرها والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم بنية احاطة
الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة والحدين كما في نصف بسيط الكرة والاكثر
ظ اما تخصيص الشكل بهيئة احاطة الجسم فليس بصحيح اذ ينتقض بشكل الدائرة
اذ ليس فيها احاطة الحد بالجسم بل بسطح وقد يطلق الشكل على ما احاط به حد
او حدود مع انضمام اللون يحصل الخلقة هذا مشعر بان الخلقة هي كيفية
حاصلة من اجتماعهما الثالث المضاف حقيقي ومشهوري الثالث من اجناس
الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس
الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا
والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس المعروض
ايضا مضافا مشهوريا يجب فيه الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري
فانه اذا انسب احد المضافين المشهوريين الى الاخر من حيث انه مضاف
ان ينعكس تلك النسبة به فينسب اليه الاخر ايضا فكما يقال الاب اب الابن
يقال الابن ابن الاب فلو اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسب الى الاخر لا من
هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب الانسان لم يقل الانسان ابن الاب
واما المضاف الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور انعكاس اذ لا يقال الابوة
ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير
وقد يفتقر اما على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى
مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم

ويجب فيه اي في التكافؤ ايضا بالفعل والقوة يعني اذا كان احد المضافين موجودا
بالفعل فلابد ان يكون الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا
بالقوة فلابد ان يكون الآخر ايضا موجودا بالقوة مثال كون المضافين
موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا ومثال
كونهما موجودين بالقوة كون الشخصين بحيث يكون من شان احدهما
التقدم بحسب المكان ومن شان الآخر التاخر بحسبه فان قيل المتقدم والمتاخر
بحسب الزمان متضائفان مع انه اي المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل
لا يوجد المتاخر بالفعل اجيب بان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما
العقل اذا قاس ذات المتقدم الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما
ومن معروضيهما ايضا اعتباريين فلا وجود للمتضائفين هاهنا في الخارج بل في الذهن
وهما معا فيه فالتكافؤ بين المتضائفين الحقيقيين وكذا بين المشهورين
ثابت بحسب الوجود الذهني فانهما معا فيه واما معروضاهما اذا اخذا
وحدهما فقد يتفقان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم والمتاخر
وليس كلاهما في ذات المعروض وحده وتعرض الاضافة للموجودات اجمع
للواجب كالاول والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كا
كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك
والفعل كالاقطع والانفعال كالاسخن وثبوته ذهني فذهب جمهور المتكلمين
وبعض الحكماء الى انه لا تتحقق الاضافة في الخارج ووافقهم المصنف واستدل
عليه بوجوه اشار الى الاول هاهنا بقوله والا لتسلسل يعني ان الاضافة لو كانت
موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل
مغايرة لها فننقل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة
ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها اشارة الى جواب الاعتراض ربما يورد

ربما

على هذا الدليل فيقال ان زيدا مثلا يحتاج في كونه مضافا الى الابوة العارضة
له واما الابوة فلا يحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها
لها بل هي مضافة بذاتها فلا يتسلسل الاضافات والجواب ان التسلسل ليس من جهة
الحيثية بل من حيث ان الابوة لا محالة حالة في محل فيعرض لها اضافة
اخرى بالقياس اليه كما بينا وتيسر لا يقال انما يقال لما كان مفهوم الابوة مغايرا
لمفهوم حصولها في محلها كان حصول الابوة فيه صفة زائدة عليها واما
حصولها في محل فليس له مفهوم وراء كونه حصولا في ذلك فلا جرم كان حصول
ذلك الحصول في المحل نفس ذاته على قياس ما قيل في وجود الوجود لانا نقول
حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون عين ذلك الشيء وكيف لا وتحقق الشيء
في نفسه متقدم بالذات على حصوله في غيره ولا يتصور تقدم الشيء على
نفسه واشار الى الثاني بقوله ولتقدم وجودها عليه يعني ان الاضافة لو كانت
موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات في الوجود ولم يكن الاضافة موجودة
لكن الاتصاف باضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة
فيلزم تقدمه على نفسه وما يقال من ان الاضافة من قبيل النسبة المطلقة لا
قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة فلا يلزم من تقدمها على وجود الاضافة
تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اذ لا خفاء في ان اتصاف شيء بصفة هو اضافة
بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله
ولزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة
موجودة للزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من
الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث
الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذلك الثلثة والاربعة وغيرهما من
مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الا

عداد

لا ترتب بينها وان كانت مراتب الاعداد فى نفسها مرتبة واشار الى الرابع بقوله
وتكثر صفاته تعالى يعنى لو كانت الاضافة موجودة فى الاعيان لزم تكثر صفات الله
تع الى حيث لا يتناهى والتالى جط بيان الملازمة ان لله تع بالنسبة الى كل من
الموجودات اضافة فيتكثر الاضافة بحسب تكثر الموجودات واعترض عليه بان
بطلان التالى ان كان ببرهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة
له تع بالنسبة الى الموجودات لا ترتب بينها ولا يخفى ان الكل متفقون على انه
تع ليس له صفات موجودة غير متناهية كان حجة لا برهانا وقد يستدل
بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف البارى تع بالحوادث لان له مع كل حادث
اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه
الاربعة بان القائل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افرادها كلها بل
فى الجملة فجاز ان يكون بعضها موجودا دون بعض ويخص كل مضاف مشهور
مضاف حقيقى واحد يشتمل مضافين مشهورين فان المضاف الحقيقى عرض
العرض الواحد لا يقوم بموضوعين فاذن اذا تعلق المضاف الحقيقى الواحد بمحل
وحصل من مجموعهما مشهورى وجب ان يتعلق مضاف حقيقى بمحل آخر ويحصل
من مجموعهما مضاف مشهورى آخر فيعرض الاختلاف والاتفاق فان الحقيقيين
الحقيقيين ان كان كل على صفة مخالفة لصفة الآخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة
والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما وقع الاختلاف والاتفاق على اختصاص
كل واحد من المضافين المشهورين بما يعرضه من المضاف الحقيقى اذ لولا
هذا الاختصاص كان الحاصل فى الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون
هناك تغاير فضلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهورى
بالحقيقى اما باعتبار امر زائد فى الطرفين اى باعتبار امر حقيقى موجود فى كل واحد
منهما او فى احدهما او لا باعتبار امر حقيقى موجود فى شئ منهما مثال الاول

العشق

العشق فان اختصاص العاشق بالعاشقية من جهة ادراكه جمال العاشق
المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثانى العلم
فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذى هو صفة حقيقية واختصاص
المعلوم بالمعلومية لا يفتقر الى حصول صفة حقيقية فى المعلوم والا لزم اتصاف
المعدومات بل الممتنعات بالصفات الحقيقية ومثال الثالث اليمين والشمال
فان الاتصاف بالتيامن والتياسر لا يكون باعتبار صفة حقيقية فى شئ
منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو النسبة الى المكان يعنى كون
الشئ فى الحيز والمتكلمون يعبرون عنه بالكون ويعترفون بوجوده وان
انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه فى اربعة انواع والى هذا
اشار بقوله وانواعه اربعة عند قوم هى الحركه والسكون والاجتماع والافتراق
والافتراق لان حصول الجوهر فى الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا
وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع
لاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين
بتخلل الخلا فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثانى ان كان مسبوقا
بحصوله فى ذلك الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فهو
الحركه فيكون السكون حصولا ثانيا اولا والحركه حصولا اولا فى حيز ثان
واولية الحيز فى السكون قد لا يكون تحقيقيا بل تقديريا كما فى الساكن الذى
لا يتحرك قطعا فلا يحصل فى حيز ثان وكذا اولية الحصول فى الحركه لجواز
ان ينعدم المتحرك فى آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا
اعتبر فى الحركة المسبوقية بالحصول فى حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول
حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج
من الحيز الاول نفس الحصول الاول فى الحيز الثانى على ما صرح به الامدى وتحقيقه

في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول والحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول

ان الحصول الاول خروج وحركة منه ولما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم
يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اما ان يكون بحصوله في ذلك الحيز او يكون مسبوقا
بحصوله في حيز آخر غير حاصر لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض
المتكلمين الى انه لا ينحصر في الاربعة كما اذا فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا
ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان حدوثه ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع
ولا افتراق وذهب القاضي وابو هاشم الى انه سكون لكونه مماثلة للحصول الثاني
لان كل واحد منهما يوجب الاختصاص للجوهر بذلك في ذلك الحيز فيسمى سكونا
بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير مشروط فيه تغير او وجه الجمهور
بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون
الكون في اول زمان الحدوث ولعنه نقض الامدي بان الاتمام تماثل الحصولين
واشتراكهما في كل منهما موجبا الاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل الحقيقي
لا تا حصولين لا نم انه اخص صفاتهما النفسية ولو سلم فالحصول الاول في
الحيز الثاني فيه لزم ان تجامع حركة ولا قائل به واعلم ان اطلاق الانواع
على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحدة
والامور المميزة حيثيات وعوارضات تختلف باختلاف الاضافات و
الاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا توجب تعدد الاشخاص فان
الكون للمتحيز قد يكون اجتماعا بالنسبة الى الجوهر وافتراقا بالنسبة
الى آخر فالحركة كمال اول التدريج او يسيرا او لا دفعة ونظر متاخرو الحكماء ان
معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في ان
وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فقسروها
بما ذكره وقال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج
وبيسرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها والان والزمان مما سببان

لهذه الامور في الوجود لا في التصور الدفعة واللادفعة والتدريج
وبيسرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الان والزمان فهما
سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف حقيقة
الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة للان والزمان
الذين هما سببا لهذه الامور في الوجود واستصحبه الامام الرازي والمراد
بالكمال ههنا الحاصل بالفعل انما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة
نقصانا والفعل تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا يقتضي سبق القوة
بل يكفي تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم الكمال كونه لاحقا بما حصل
لكنه ليس بمعتبر ههنا اذ لا يجب ان يكون للحركة لاحقا لصاحبها ولا
خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا له واحترز
بقيد الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا وهو ممكن
الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان و
التوجه اليه فهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول
كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها
الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلب ممكن الحصول ليكون
التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المط بالفعل فالحركة انما تكون
حاصلة بالفعل اذا كان المط بالقوة فهي كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو
بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيثية اخرى كسائر الكمالات فانه
الحركة لا يكون كمالا للجسم في جسميته او في تشكله او نحو ذلك بل من الجهة
التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا
عن الكمالات التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك
الذي لم يحصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل

واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل
يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة
في تعريفها فمما لا يتصورها الا الاذكيا من الناس واجيب عنه بجوابين احدهما
ان ما اورد في التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها
للاجسام لا على تصورها حقيقة وثانيهما ان هذا ليس تعريفا للحركة يقصد به
تمييزها عما عداها او يحصل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى
بالحركة اينية كانت او غير اينية ولا يضره كون تصوره اخفى من تصور ماهية
الحركة واقول كلا الجوابين لا يشفي العليل اذ لا يدفع المحذور الذي هو التعريف
بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اخفى وقد يورد فيما يحصل
به تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من
المعرف بهذا الوجه الخفي واعترض ايضا بان هذا الحد لا ينطبق على الحركة المستديرة
الازلية الابدية على زعمهم اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمال اول ولا ثان
نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة
السابقة كمالا اولا بالقياس الى ذلك الوضع الا ان هذا المنتهى بحسب الوهم
دون الواقع ويكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد مستقل من الحدود الواقعة في
اثناء مسافة الحركة ويجعل ذلك منتهى الحركة السابقة عليه ولا شبهة في
ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد
التوهم فقط الحصول الجسم في مكان بعد اخر هذا التعريف على راي المتكلمين
وتقييد الحصول بالمكان مبني على انهم لا يثبتون الحركة في سائر المقولات
والمراد على ما ذكرنا انها هو الحصول الاول في المكان الثاني فاندفع الاعتراض
بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الان الثاني
لا في الان الاول ووجودها ضروري لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة

بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين المبداء والمنتهى ولا يكون في حيزين بل يكون في كل
آن في حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد
من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه
وبانها كون الجسم فيما بين المبداء والمنتهى بحيث اي آن يفرض يكون حاله في
ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود في الخارج
فانا نعلم بمعاونة الحس ان المتحرك له حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبداء ولا في المنتهى
بل فيما بينهما مستمرة من اول المسافة الى آخرها لكن يختلف نسبة المتحرك الى حدود
المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة
بواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار ويطلق عليه الحركة
بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني في الخيال قبل ان تزول نسبة الحركة الى
الحد الاول عنه يتخيل امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبداء والمنتهى وكما
يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك
خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في
الاعيان لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد
انقطعت الحركة فلا يوجد اقول الحركة توجد في زمان يحدده الآنان آن حصول الجسم
في المبداء وآن وصوله الى المنتهى فان قيل الحركة لا يتصف بالوجود قبل الوصول الى
المنتهى ولا حال الوصول اليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك ظ فلا يتصف بالوجود
اصلا اقول ان اردت بقولك قبل الوصول الى المنتهى آنا قبل آن الوصول الى المنتهى
فالترديد غير حاصر وان اردت اعم من ان يكون آنا او زمانا نختار انها يتصف بالوجود
في زمان قبل آن الوصول الى المنتهى لانه حده ونهايته فان قيل الحركة الموجودة
لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود للكليات في الخارج
فاذن الحركة الموجودة لا يكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلي ولا وجود

للكليات في الخارج فاذن الحركة الموجودة هي الحصول في حد معين وذلك الحصول امر آني غير منقسم في امتداد المسافة ثم ذلك الحصول لم يتعدد بوجود الحركة لان المتحرك في الاين مثلا ان كان له في مبداء المسافة الى منتهاها اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان تعدد فتلك الحصولات المتعددة ان اتصل بعضها ببعض بحيث لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا ينقسم وقد عرفت بطلانه وان لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا يكون الجسم في ذلك الزمان متحركا ولا متوسطا بل واصلا الى المنتهى وهو خلف وايضا اجيب بان تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فاتحاد هذه الامور موجب لتشخص الحركة فالحركة الواحدة بالتشخص هي التوسط الحاصل لموضوع واحد بالتشخص في زمان واحد في مقولة واحدة ويلزم من ذلك ان يكون بين مبداء ومنتهى معينين واختلاف نسبة هذا التوسط الشخصي بل في عوارضه واحواله فان قيل تلك النسب المختلفة للمتحرك الى حدود المسافة ان كانت متعاقبة متصلة بلا فصل لزم ما ذكرتموه من تتالي الآنات والحدود وان لم تكن متصلة كان هناك زمان سكون قلنا هذه النسب التي تعرض الحركة في الآنات الى الحدود المفروضة في المسافة امور اعتبارية فعدم اعتبارها لا يقدح في وجود الحركة التي هي في ذاتها بحيث اي حد يفرض في مسافتها يعرض لها هناك نسبة في آن تخالف النسبة التي يمكن ان يعرض لها في حد وآن سابقين او لاحقين فاتضح بما ذكرنا ان الحركة بمعنى التوسط واحدة بالتشخص مستمرة فيما بين المبداء والمنتهى وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي ان المتحرك في الاين مثلا ان كان له من مبداء المسافة الى منتهاها وحصل الجواب اين واحد فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستقر على اين بل هو ساكن مستقر على اين واحد وان كان له ايون متعددة فاما ان يستقر على واحد منها في اكثر من آن فقد انقطعت الحركة

واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا فتلك الايون والآنات اما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات وهو باطل واما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان شيء من تلك الايون فيلزم انقطاع الحركة لا يقال وكذا في الحركة الكيفية والكمية والوضعية لانا نقول ان المتحرك من مبداء المسافة الى منتهاها آنا واحدا مستمرا هو كونه متوسطا بين المبداء والمنتهى لكنه غير منقسم يختلف نسبته الى حدود المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تعدد الايون بالفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض بينهما اين غير متناهية كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة متخوفة كما ان يفرض يكون هناك كيفية اخرى فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفيات الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيما يمكن ان يفرض بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذور ولك ان تقول ان المتحرك في الاوان المتباينة بالنوع لونا واحدا من اول الحركة الى منتهاها تماما واما المتحرك عن شبهة اخرى تقرير ان الحركة لو حصلت في الاعيان فلا يخلو اما ان يكون شيء منها موجودا في الحال او لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها في الحال لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل ايضا لان الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الاول لان الموجود في الحال ان كان منقسما كان احد جزئيه سابقا على الآخر لان الاجزاء المفروضة للحركة غير موجودة معا لانها غير قارة الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودا فيها بل احد جزئيها وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى لانها منطبقة على المسافة لان المنطبق على المسافة انما هي الحركة بالمعنى الثاني فيختار انه لا وجود لها في الاعيان فان قيل يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه آخر وهو ان نقول لفظ الحال يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الآن الذي هو الفصل المشترك بين الزمانين الماضي

المستقبل والثاني انقطعت من الزمان الحركة من طرف الماضي وطرف المستقبل ويختلف مقداره
بحسب اختلاف الافعال التي يضاف اليها ومنشأ الشبهة التباس احد المعنيين بالآخر فان قوله
الموجود في الماضي هو الذي يوجد في الحال انما يستقيم في الحال بالمعنى الاول فاحد شقي الترديد
في محل المنع على اي حال فتأمل وثانيها اي ثاني امور ستة يتوقف الحركة على ستة امور احدها ما منه الحركة وهو المبدأ
وثانيها ما اليه الحركة وهو المنتهى واليهما اشار بقوله على المتقابلين لان المبدأ والمنتهى متقابلان حيث
لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وثالثها المتحرك ورابعها المحرك واليهما اشار بقوله
على القابلين والعلتين لان المتحرك هو العلة القابلة والمحرك هو العلة الفاعلة وخامسها
المقولة التي يقع فيها الحركة واليه اشار بقوله والمنسوب اليه لان الحركة تنسب الى المقولة التي
فيها الحركة وسادسها الزمان فان الحركة لا بد لها من زمان يقع فيه الحركة واليه اشار بقوله
والمقدار وانما يتوقف الحركة على تلك الستة لان معناه لا بد في تحقق الحركة منها على ما صرح به
فالزمان لما كان مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف تتوقف هي عليه
منتهى الحركة قد يكون متأخرا في الوجود عن الحركة كالبياض في حركة التبيض فلا يتصور توقف
الحركة عليه واما ان الحركة لا بد لها من موضوع هو علة قابلية الحركة فهي من حيث انها
لا بد لها من علة فاعلية ومن حيث انها امر ممتد غير قار او مستلزم له لا بد له
لها من علة فاعلية ومن حيث انها ممتد غير قار في زمان ولا بد لها من مسافة
او ما يجري مجريها واما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فانما يظهر في الحركة الحادثة
المنقطعة بالفعل واما الحركة الدائمة المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على رأي الحكماء فلا
يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى بالفعل نعم اذا فرض فيها انقطاع وحدث بخصوصه
يفرض لها مبدأ ومنتهى ولا شك ان الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقف على ما لا وجود له
بالفعل ولا يستلزمه ايضا فالحركة لا يستلزم المبدأ والمنتهى الا ان يراد انها مستلزمة لما
فرضها بفرض انقطاعها في حقيقتها لما ذكرنا وما قيل من ان الحركة لما كانت كمالا اولا

لها

لها خروج من حالة يكون الحركة عندها بالقوة فتلك هي المبدأ وما منه من حيث
لا بحسب كونه مسبوقا بالقوة وكذا ما قيل من انها لما كانت كمالا ثانيا يتأدى المتحرك به الى كمال
فهي المنتهى مردود لجواز ان لا يترتب عليها ذلك الكمال الثاني ابدا فلا يكون لها منتهى
بالفعل فما منه وما اليه قد يتحدان محلا يعني ان محل مبدأ الحركة قد يكون بعينه محل
منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة تفرض في الجسم المستدير كالفلك
يكون مبدأ الحركة ومنتهى لها فان الحركة منها بعينها حركة اليها وقد يتضادان ذاتا
وعرضا يعني قد يكون مبدأ الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد
الى البياض ومن الحرارة الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز
الى المحيط وبالعكس فان ذات كل واحد من المبدأ والمنتهى نقطة فليس بينهما تضاد
بالذات بل بالعرض حيث اعتبر عروض عارضين متضادين لاحدهما القرب من الفلك
والاخر البعد عنهما ولا شك ان مبدأ الحركة ومنتهاها لكل منهما ذات ومفهوم وهذا
الذي ذكره حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار بقوله ولهما اعتبارا
متقابلان احدهما بالنظر الى ما فيها لان لفظ الامام المبدأ والمنتهى اما ان يكونا معتبرين
بالقياس الى ذي المبدأ وذي المبدأ انما يعقل بالقياس الى المبدأ وهو ما اراد الثاني على سبيل
التضايف فالمتقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدما للاخر فيهما اما متضايفان او
متضادان لكن ليس كل من يعقل مبدأ الحركة يعقل منتهاها انتفت من بينهما تقابل التضايف
واشار الى الاعتبار الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما فيها لان لفظ المبدأ والمنتهى ربما
يقال الذي المبدأ وذي المنتهى وهو الخارج لعلنا انتفى المعنى لا شك ان الموضوع
الحقيقي للحركة الاينية والوضعية هو الجوهر الهيولاني المتصف بالقسمة اعني الصورة
الجسمية التي هي جوهر ممتد في الجهات الثلث فمطلق الجسم بمعنى الصورة هو الذي في
ذاته الحركة المتصف حقيقة بالمتحركية واما الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة

فهو متحرك بهاتين الحركتين تبعا وبالعرض والمعروض الحقيقي للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى
التي هي محل المقادير والكيفيات فانها انما هي متصفة بهاتين الحركتين اصالة وبالذات وما يجاورها
لم يتصف بها على سبيل التبع وبالعرض ولما تمهد هذا نقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو
بعينه المحرك اي لا يجوز ان يكون الشيء الذي عرض له الحركة حقيقة هو الذي عرض له الحركة
حقيقة واستدل على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة لمحرك
اي فاعلة للحركة والا كان علة للجزء الاول منها فيلزم من ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا
يوجد الجزء الثاني منها لان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود فلا يتحقق الحركة المركبة منها ف
المراد بقوله انتفى المراد اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة لحركته وانت
تعلم ان هذا انما يدل على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستلزمة لوجود الحركة فلا يلزم
منه ان لا يكون المتحرك الذي هو مستمر محركا لنفسه كالفاعل وحده وفي هذا الكلام لا يجوز ان يكون
هو مقتضيا لوجود الحركة بشرط زوال الحالة المنافية ويكون تجدد اجزاء الحركة بحسب
والبعد من تلك الحالة المنافية كان يقتضي الطبيعة التي هي محركة عند كم الجسم من كونها
مستمرة وايضا قد تبين ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها
الوجود باقية بتشخصها الى منتهى المسافة وانها لا جزء لها بحسب مقدار المسافة
وان النسب العارضة لها بالقياس الى الحدود المفروضة في المسافة عوارض متغايرة
لا ينبغي لتعدد اشخاصها فلم لا يجوز ان يكون المتحرك المستمر مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة
قال الكاتبي غرض المستدل ههنا ان المحرك للجسم ليس هو الجسم لذاته ولهذا اعتبر في انتفا
الجسم الحركة زوال حالة ملائمة او شرط اخر لم يكن المحرك ذات الجسم بل هو مع زوال تلك الحالة
فلا يتجه في ذلك الغرض لكن لا تتم بدلالة الا ان في الاجسام قوى هي مبادي وقال الثاني ان الجسم
المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات وهو المراد
بقوله وعموم التالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنا دائما وبعضها ساكنا في بعض

المحرك ص

المتحرك ص

الاوقات

الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة لبقيت الحركة ببقاء ذات
الجسم فلا يوجد جسم الا متحركا دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على ان الكل
في حقيقة واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية لحركة نفسها وهو ممنوع لجواز ان يكون حقائق
مختلفة متشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات فيقتضي بعضها حركة نفسها دون بعض
اخر وعلى تقدير التساوي في الجسمية جاز ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لازم ولا بد مع
فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات
ولما كان مظنة سؤال وهو ان الطبيعة امر مستمر الوجود كالمتحرك وعام للاجسام في
يلزم من اقتضائها الحركة انتفاء الحركة ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام وفي جميع الاوقات
فلم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ايضا محركا مقتضيا للحركة ولا يلزم شيء مما ذكرتم في الدليل
فانتقض الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في
يعني ان الطبيعة المختلفة في الاجسام مستلزمة للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال
وهو الخروج عن المكان الطبيعي مثلا فيقتضي الحصول فيه فلا يكون لذاتها مقتضية
للجزء الاول حتى يبقى الجزء الاول ببقائها بل يقتضي الجزء الاول ليحصل به الجزء الثاني فلا يبقى الجزء
الاول ببقاء الذات ولا يلزم عموم الحركة في جميع الاجسام لاختلاف الطبيعة المختلفة
المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات لجواز انتفاء الحالة التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة
فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون جوابا عن النقض جوابا عن اصل الدليلين كما قال
في الجواب عنهما والمنسوب اليه اربع اي المقولة التي يقع فيها الحركة اربع الاين والوضع
الكم والكيف وباقي المقولات لا يقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان بسائط
الجواهر يوجد دفعة ومركباتها تنعدم بعدم اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة
يوجد دفعة ولا يعقل والحركة في مقولتي الفعل والانفعال يعني ان مقولة الجوهر لا
يقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب فبسائط الجواهر انما يوجد دفعة لانه

بل يقتضي ص

للحركة ص

وتفسد ص

بيان ذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة ان ذلك الشيء بعينه ينتقل من نوع من تلك المقولة
الى نوع آخر منها او من صنف من نوع الى صنف آخر منه او من فرد من صنف الى فرد آخر منه فانه
ان لم يكن حالا في جوهر آخر لم يتصور وقوع الحركة فيه بالمعنى المراد منه ووقوع الحركة في
المقولة وان كان حالا في جوهر آخر فالجواهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او من صنف
الى صنف ومن فرد الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان ما الا لما وقعت الحركة حال الحركة لان الاستقرار في
الزمان ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا بد من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما
في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه والا يكون الآن التالي يلزم منه تتالي الآنات وهو محال
يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة واما الملازمة فلان
المتحرك اما جسم او مادة ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل
منقوض بالحركة في الكيف وغيره من المقولات اجيب بان بقاء الموضوع بدون الكيفيات
وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك حال كونه
متحركا وانما يلزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على ما مر واعترض عليه بانه
ان لم يلزم ههنا ذلك المحال لكنه لزم محذور وهو انه اذا خلا الموضوع في زمان عن الكيفيات
مثلا لم يكن في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما ينتفي بانتفاء المتحرك ينتفي بانتفاء
ما فيه الحركة من الكيفيات وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات آنية
المتعاقبة
لا يوجد شيء منها في الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه الموجودات
حركة فليسم مثل صيرورة الارض دفعة ماء ثم هواء كذلك ثم نارا ايضا كذلك حركة ايضا
لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة
متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون قطعة منه بازاء قطعة من الآخر
فثبت انه لا يكون حركة لانتفاء لازم الحركة عنها ولا مخلص الا بان يقال كما مر ان المتحرك لا بد فيما
بين المبدأ والمنتهى من حالة واحدة مستمرة لكنه غير مستقر يكون بها يعرض الجسم بسبب استمراره وحدة

استقرارها امور غير متناهية كل واحدة منها تفرض في آن فقط وكذا المتحرك في الكيف فيما بين مبدأ حركته
ومنتهاها كيفية واحدة سيالة يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية يفرض كل منها في آن
فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فتعدد افراد الاينات والكيفيات والاوضاع و
في الصنف انما هو بالنوع دون الفعل كالنقطة التي يمكن فرضها في خط واحد متناه وكما اذا فرض عليه
نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض فيه ايضا نقط لا يقف على حد كذلك اذا
فرض في الحركة اينان او كيفان وجب ان يكون ما بينهما بحيث يمكن ان يفرض فيه اينات او كيفيات
لا يقف على حد فالحال ومثل هذا الحال السيال الذي يتبدل افراده على محل مع تشخصه لا
ان يكون عرضا ليتقوم محله بدونه فلا يتصور حركة في الجوهر واعترض عليه بان
المادة الشخصية العنصرية انما يتوقف على كل مطلق الصورة لا على صورة مشخصة
فجاز ان يتبدل عليها الصورة الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها
فتكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف والفرق بينهما هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو
عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائه موجودا بتشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز
خلوها عن جوهر يتقوم به لحلها فليس يلزم من تبدل الحال على التقدير المذكور ان يكون
محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعمتم واجيب بان الهيولى لا تحصل لها
معينة الا ان تتصور بصورة معينة وانها ما لم تكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها
من شيء الى شيء فالمتحركة الهيولى فلا بد من ان يكون حال تحركها متحصلة بالفعل اي متصورة بصورة
معينة من ابتداء الحركة الى انتهائها فيمتنع ان يتحرك في الصورة بالضرورة لا يقال سلمنا وجوب
تحصلها بالفعل حال تحركها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة
لا بصورة واحدة فلا يلزم امتناع الحركة في الصورة عليها لانا نقول هي مع احدى تلك الصور
ذات متحصلة ومع الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس لشيء من تلك الذوات
المتحصلة حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فليس هناك حركة اصلا فان قيل هذا الجواب

كما ترى ومبني على ان الهيولى ليست شيئا بالقوة لا يتحصل موجودا الا بالصورة المعينة
وذلك لما تقدم من انها في وحدتها وتعددها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو
كانت في نفسها متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وللبحث في ذلك مجال والقول بانها
انما يتم البيان في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يتم في عدم حركتها وحركة الجسم
في الصورة النوعية والشخصية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها اما ان يكون في
بعض بسائطها وحده او في جميعها معا وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة
ايضا ومما ذكر من انها ينعدم بانعدام جزء منها فعند انعدامه وقعت الحركة في جواهر مركبة
فلا لبانه ينزع لذلك المركب عن محل تدريجا حتى يحصل مركب اخر وانعدامها ايضا
بانعدام جزء من اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما بين من امتناع الحركة في الجواهر
البسيطة فانعدام المركبات ايضا دفعي فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة
بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فان كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا
لها والا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة عند تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير معروضه
كان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض بخلافه وعلى هذا فان كانت الاضافة فرعا
لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا فرض ان ماء اشد سخونة من
ماء اخر ويتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فقد
انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع اخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا
فقد تحرك الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الحقيقي اعني السخونة التي هي من الكيف
وكذلك اذا كان الجسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان
اصغر مقدارا من جسم اخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان اشرف وضعا او
ثم تحرك منه في الوضع هو اخس وضعا عرفت انتقل الجسم في هذه الصورة ايضا من اضافة
الى اخرى تدريجيا وتبعا لحركته في معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها

مع تغير منبوعاتها لو انتفى لا يتصور ايضا انتقال الجسم مع تغيره في هذه الاضافات مع بقاء منبوعاتها
على حالها لما عرفت من انها لو تغيرت في نفسها بلا تغير في معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا متى
طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا في المضاف واعترض عليه بان هذا الدليل
بعينه جار في ساير الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فان المفهومية للاين والوضع
كالاعراض النسبية مع وقوع الحركة فيهما بلا تبعية الشيء واجيب بان ليس معنى عدم استقلال
المضاف وعدم استقلاله بالمفهومية مجرد كونها نسبية حتى يرد النقض عليه بساير الاعراض النسبية بل
معناه كونها تابعين لمعروضيها في الاحكام واما الجدة فيمتنع فيها فلا يقع فيها الحركة واعترض
بان العلامة هل اذا تحرك الى التنزل او الصعود فلا شك انها يتغير هيئة لحاظه تبعا
لحركتها في الاين واما متى فقيل انه ينفعل وان لا ينفعل فقال الشيخ اثبت بعضهم فيهما الحركة و
بطل الاثر فان المنفعل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لنزع التوجه
الضدين معا لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون
الشيء الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا
بعد وقوف التسخن ففيهما زمان سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هنا
حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار وكذا الحال في التسخين والتبريد اقول ان هذا الدليل
لا يفيد بطلان الحركة في مراتب التسخين والتبرد فقط من غير انتقال من احدهما الى الاخر مع انه
باستحالة الجسم من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لنزع اجتماع الضدين
واذا لم يكن السخونة باقية فالبرودة لا بعد وقوف الحركة في السخونة ففيهما زمان سكون كما بين
الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هنا حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار
والحال ان التسخين في زمان والتبريد في زمان اخر وليس بينهما زمان سكون بل يتصل احدهما بالاخر
اتصال المشترك بينهما فظهر ان الحركة فيهما تبع الحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا
في الثبات والتغير فالحركة فيهما تابعة للحركة اما في الفعل او في القابل

ما بين تقال ان المنتقل من السخونة الى البرودة م
لا يكون م
او طبيعته م

لان العنصر قد تنفسخ بسيره البسيط الطبيعة قد تحفظ كذلك وما له الثقيل كل هكذا في جميع هذه الصور
يتبدل الحال اولا اما في المادة او في الطبيعة او في الاثر على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية
كذلك وعلى اما القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه او يقع فيهما
الحركة في الفاعلية ولا يجوز ان التبدل في التاثير يستلزم التبدل في الاثر فيقع الحركة في الفعلية تبعا
وفي الكم باعتبارين لدخول الماء في القارورة المكبوبة عليه ولصعود الانية عند الغليان وحركة
المغتذي في جميع الاقطار على التناسب نشأ المنفصل ووقوع الحركة في المتصلات الاربع فلما
بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخر النمو والذبول واما التخلخل
فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف فهو ان ينتقص مقدار الجسم من غير
ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد اجزاء الجسم بعضها عن
بعض ويداخلها جسم اخر غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف على الاندماج وهو ان
يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما في القطن الملفوف بعد نفشه
وهذان من مقولة الحركة في الوضع ويطلق ايضا التخلخل على رقة القوام والتكاثف على
غلظه وهما من باب الكيف واشتغل بعضهم بامكان اثبات التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب
من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها فنسبتها الى جميع المقادير المختلفة بحسب ما
يتفق من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار الكبير وهو التخلخل وبالعكس
وهو التكاثف وبعض الفضلاء انما تبتني ذلك على الهيولى لانها عندهم قابل محض
على الصور والمقادير المختلفة من غير ان تقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم
بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يختص كل جسم بمقدار معين
لا ينتقل عنه وهذا ليدفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى
انه على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا او مركبا من الهيولى
والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولا تفاوت اذا كان بسيطا كان الجزء

مسافة بين نوع الطبيعة

مسافة بين نوع الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الاخر فالمنع مانع من انتقال الجزء
الى مقدار الكل بتخلخل وعكسه بتكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا
يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة وعلى ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار
الكل محل نظر واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس
فجوابه بعد تسليم استحالته ان انتقال الجسم من مقدار يكون لاستعداد يناسب فجاز
ان يكون للقطرة حد معين لا يمكن ان يجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حد
من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في
بعض الصور لمانع اقوى امكان اختصاص كل جسم بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه
بمقدار معين والمقصود بيان الامكان فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل نقول
الاثبات انها لا تفيد لان المقتضي للمقدار المخصوص اعني الصورة الجسمية يكون جزءا من الجسم على
هذا التقدير فلا يقبل الجسم مقدارا اخر بان يتبدل عليها المقدار مع الصورة التي يقتضيه الى
مقدار مع صورة اخرى لان الهيولى عندهم لا يكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة
اليها فما لم ينضم اليه صورة ولم يحصل بالفعل لا يتصور انتقاله من مقدار الى اخر كما سبق انفا
بل نقول لا حاجة الى اثبات امكان التخلخل والتكاثف لان ادلتهما انما تدل على وقوعهما والوقوع بعد
والمصنف ذكر من ادلة وقوعهما دليلين الاول ان القارورة الضيقة الرأس تكب على الماء فلا تدخلها
فاذا مصت مصا قويا وسد رأسها بالاصبع بحيث لا ينفصل اليها هواء من خارج ثم كب
عليه دخلها وبهذا الطريق يملئون الرشاشات الطويلة الاعناق الضيقة المنافذ
بماء الورد وما ذلك الا لدخول الخلاء حادث فيها بان امتص منها بعض الهواء وبقي مكان
البعض الخارج خاليا لامتناع [illegible] على رأيهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في
الهواء الباقي تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل المكان الخارج ايضا ثم اذا وجد في ذلك الهواء
المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثف وصغر حجمه وعاد بطبعه الى مقداره الذي كان قبل المص

فتخلل فيها المادة ضرورة امتناع الخلاء الثاني ان الانية اذا ملئت ماء وسد راسها وغليت

الغليان ينصدع الانية وما ذلك الا لان الغليان يفيد تخلخلا في الماء وازديادا في حجمه

لا يسعه الانية فينصدع وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا

ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه الى الحجم هو عاد الى الحجم الاول بل اصغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا

انضمام واما النمو فهو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويتداخل في جميع الاقطار

بنسبة طبيعية بخلاف السمن والورم والذبول عكسه النمو اعني تناقص حجم الاجزاء الاصلية

للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام والمشهور ان

النمو والذبول من الحركات الكمية وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة باقية كل

واحد منها على مقداره الذي كان عليه نعم ربما تجزأ كل واحد منها في اثنيه او متصعد او كيفية لكن

ذلك حركة في الكم وقد اجيب بان الاجزاء الاصلية ازداد مقدارها عند النمو على ما كان عليه

قبل ذلك بسبب دخول الاجزاء الزائدة في منافذها وتشبيهها بها وينقص مقدارها عند الذبول

عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء انكار الاتصال الزائد بعد المداخلة

بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه من الصعوبات قال المجيب والاولى

ما قاله الامام واعلم انه اذا اخذ النمو والذبول من حركات الكمية فالحق ان يعد السمن والهزال ايضا منها

افهل فيه من ابد المراد ان المراد بحركة شيء ومتعلقه ينتقل فاله الشيء بعينه من نوع من تلك

الاصناف الى صنف اخر منه او من نوع من صنف من تلك المقولة الى فرد اخر منه وحاصله ان يتوارد

افراد متعلقة على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل

المقدار الكبير انما يعرض لما كان له المقدار الصغير مع امر اخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في

الذبول لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما يعرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحلا

المقدار الكبير والصغير في حالتي النمو والذبول متغايران فلم يتوارد المقداران على شيء واحد بعينه

فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما حققنا ظهر انه لا اثر لاتصال الزائد بعد المداخلة

بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه مع هذا المطلب لان مجموع الزائدة مع

الاصلية يتحد هاهنا سواء انضمت على وجه صار به المجموع متصلا في نفسه او لم يتصل كذلك

الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة في الكم لكن الحق ان النمو والسمن وما يقابلهما

من قبيل الحركة في الكم والمقادير المحققة في الجسم الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه فان

الجسم النامي من مبدا نشوه الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام

ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدا ذبوله الى منتهاه شخص واحد لا يتبدل تشخصه

بانتقاص ما ينتقص عنه فان زيد الطفل هو بعينه زيد الشاب وان عظم جثته وصارت

اضعافا مضاعفة لما كانت في حال الطفولية وكذا زيد الشاب هو زيد الشيخ وان نقص جثته

وصارت عشر عشير لما كانت في حال الشباب في ذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات

وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف لاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون

والبروز لتكذيب الحس هم الاشارة الى اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة وتشتمل على

مجددها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا يخفى ان

اثبات هذه الحركة يتوقف على بيان امرين الاول ان محال الكيفيات قد تتغير مع بقاء طباعها

النوعية والثاني ان ذلك التغير تدريجي لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني

بل قنعوا فيه بالحس من انتقال الماء من البرودة الى السخونة وبالعكس على سبيل التدريج

ومن انتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام لا

اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كيفيات متعددة في ازمنة بينها ازمنة قصيرة فلا

يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي

بل تغيرات دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال

مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوه ابطالها في مباحث المزاج

والمص اشار هاهنا الى بطلان مذهب الكمون والبروز واكتفى على ذلك بتكذيب الحس

الماء اذا كان في اناء واحد فانه متى كان سطحان يحس بحس البصر بالمدرس ادخل يده فيه او عليه ان
بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل بالحس وفي الاين والوضع ظاهر في وقوع الحركة في مقولتي الاين
والوضع ظاهر اما في الاين فلكون نوعهما بالضرورة بحكم الحس واما في الوضع فلان الفلك حركته
لا تخرج بها عن مكانه ولهذا يتبدل بها بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما المحوي
فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية معا كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك
النسبة وهي الوضع ولا يعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير
تبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو كان
ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على انه منع
لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي
ولا حاوي له ويعرض له وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل وكذا اختلاف المتقابلين
والمنسوب اليه مقتضى الاختلاف وتضاد الاقابلين للتضاد ولاحظ المتقابلين والفاعل في
الانقسام اختلاف الحركات فقد يكون بالهيئة وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالتشخص
وقد يكون بالنوع ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام فيتبين في هذا البحث الى
ذلك اعتد بسبق ان الحركة يتعلق بامور ستة واتفقوا على ان تعلقها بالثلاثة منها اشيا وفيه
وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي يختلف باختلافه مهية الحركة بل باختلاف الحركات لا يختلف
ايضا فنقول على ان اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع
وان اختلف الحركات والمحرك والزمان لا يختلف الحركات لان تنوع المعروضات والاسباب
لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام نوع كالحرارة بمختلفين مختلفي المهية
كالانسان والفرس وحصوله من سببين مختلفين كالنار والشمس وبهذا ظهر ان لا
الاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة
لا يختلف نوعها واما الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف المهية ولو فرض فلا اختلاف في حد

احاطتها

احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف
المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا لها فان
انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى او هما اختلف الحركة نوعا وان كان ما فيه
واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين فكالحركة الصاعدة مع الهابطة واما في الكيف فكالحركة
من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريق
التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف فيه نوعا وان اتحد المبدأ والمنتهى او هما بالشخص
كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة منهما على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد
على طريق الاخذ في الصفرة ثم الحمرة ثم السواد منهما على طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد
وهذا معنى قوله واختلاف المتقابلين والمنسوب اليه يقتضي الاختلاف واراد بالمتقابلين
المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها يعني اتحاد الحركتين بالنوع
بسبب اتحاد هذه الامور الثلاثة فيهما نوعا واختلافهما بالنوع بسبب اختلاف هذه الامور الثلاثة
فيهما نوعا اعني عدم اتحاد هذه الثلاثة فيهما نوعا واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد
فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم
غير حركة امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة
الى نقطة غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة
غيرها بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا اتحاد في ان وحدة ما فيه اعني وحدة
التشخيص يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه
وهذا معنى قوله ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل واراد بالمقدار الزمان و
بالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع يعني ان وحدة التشخيص للحركة بحسب
التشخيص لهذه الامور الثلاثة لانه ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة
ضرورة ان حركتين في زمان معين لا يكون الا في مسافة معينة لانا نفصل هذا انما يكون عند اتحاد

جنس الحركة والشخص اذ ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن كم الى كم

وكيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود

في زمان واحد واما وحدة المحل فلا عبرة في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك بعد ان يتم

تحرك بعد الجزء قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنها واحدة شخصية متصلة اتصال

ولا يتجزى تلك الحركة بحسب الانقسام بينهما غير ما يتوهم من اسناد بعضها الى المحرك والبعض

الى الاخر ولا تجزى فيها بالفعل ولا انفصال بسبب خلاف اسناد الاثر على الحركة

مع اتصالها في نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب المشرق والغرب والمسامتات

فذلك لا يبطل وحدتها الشخصية فان قيل المحرك الثاني ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له

اثر فان كان اثرا عين اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي

وان كان غيره فقد تعدد الاثران اعني الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران فذلك يبطل

الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد المتوهم

فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والقاطع بهذا المتحرك

مغاير للواقع بذلك فلا يتصور حركة واحدة بالتشخص واقعة بمحركين اقول قد سلف ان

الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالتشخص مع انه تم الدليل على عدم

وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج لما اوردنا عليه من الاعتراض بنعم طريق اعتراض آخر

وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالتشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك

والبعض الاخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا شك انه لا ينفع في محل

لان محركها مجموع المحركين لا كل واحد منهما لكون المحرك متعددا وبمجموع المحركين واحد بالتشخص

وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالتشخص بلا اشتباه فان

ان يعلل هذا الغلط بان اجزاء الواحد بالتشخص مثلا اذا تحرك بالقسر في مسافة بعينها من

المبتدى معين في زمان معين لا يختلف حركته هذه بان المحرك زيد او عمرو او غيرهما فذلك

معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاستناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك لا ينفع الحجة

توارد العلتين على معلول واحد بالتشخص ابتداء على سبيل البدل ونحن بينا في بحثه انه يجوز

توارد هما على سبيل التعاقب بنوع فليرجع اليه من اراد الاطلاع عليه واما تضاد المحرك فليس

المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل

الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة

جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس ولا التضاد المحرك لتماثلهما

مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة الحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضادهما

مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا او هبوطا بالارادة او بالقسر ولا التضاد الزمان لانه

لا يتصور فيه تضاد اذ لا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه على سبيل التعاقب

على سبيل الاجتماع وكل منهما ينقضي الزمان ولا يتصور الاجتماع زمان ولا التضاد بما فيه لان

الحجر قد يتضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض مع اتحاد الطريق وفيه هكذا

وفيه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة فيختص هذا المعلول بتحقق كل واحدة

هذه العلل فتحقق المعلول في صورة بدون ما يدعى عدم عليته لا يدل على عدم عليته لجواز تحققه

تلك الصورة بعلة اخرى ومما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك

لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما

قيل ان تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة

الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وهذا اليه

الى هذا الغرض اشار بقوله وتضاد الاوليين بالتضاد اي تضاد المبدا والمنتهى يقتضي تضاد الحركة

وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول

وبالعكس وقد يكون بالعرض كالحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما من التضاد

بعارض هو كون احدهما في غاية القرب الى المركز والبعد عن المحيط والاخر بالعكس وكذا المنتهى

او من النمو الى الذبول بالعكس او من وضع الى وضع آخر مضاد له او بالعكس م

فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف يوجب تضاد عارض بعض ما
يتعلق بالحركة تضاد الحركة مع انه هنا امر قلنا ما سلم انه ذلك بمجرده وعلى الاطلاق لا يوجب تضاد
المعروض واما اذا كان بخصوصية بحيث توجب صدق حمل الضدين على المعروض او على ما يتعلق
به فلا استبعاد فيه وهنا قد صدق تضاد الطرفين حمل الضدين على الحركتين لانها اعني الصاعدة
والهابطة اسمان وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة ولعل الامام
في تضاد الحركة تضاد المبدا والمنتهى من حيث وصف المبدئية والمنتهية وذكر ان التعلق
الحركة كما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للنقطتين كونهما مبدا ومنتهى
الحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان
هذين العارضين اعني وصف المبدئية والمنتهية لما انهما متاخران عن وجود الحركة فلا [يوجب]
تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما
على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين فانه كما ان ثبوت هذين العارضين
لما انهما متاخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متاخر عن وجودهما ولا استبعاد
في كون احد الوصفين المتاخرين علة للاخر فان قيل يلزم ان يقع التضاد بين كل
حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى مع انه قد صرحوا بان لا تضاد
في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة
والمستديرة اذا كان مبدا احديهما منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين
ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدا احديهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد
صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين
اقول مبنى ما ذكر على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين فلو لم يعتبر غاية الخلاف بين
المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مباحث الكيفيات المختصة
بالكم وجه تعلقهم بما يرد عليه فليرجع اليه فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركة

الابنية

الابنية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز فيما سوى ذلك
لا يتحقق ما اعتبر في التضاد من غاية الخلاف والقائلون بهم يصرحون بان حركتي
الحجر علوا او سفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه
من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ح بل من حيث التوجه فيعتبر الجهة وجهتا العلو
والسفل هما المركز والمحيط فيها من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد
واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدا والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل
لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظاهر بل يعرض لها الكمية بالعرض بسبب انطباقها على الزمان
والمسافة اللتين هما كم بالذات وبحسب انقسامهما يعرض لها الانقسام واما المبدا والمنتهى وكذا
الفاعل اعني المحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منها وعلى فرض الانطباق ليس شيء منها
كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلهذا لا يعرض للحركة انقسام بحسب انقسام
هذه الامور الثلثة والى هذا اشار بقوله ولا مدخل للقابلين والفاعل في الانقسام واما
المتحرك فقد بحيث انه محل الحركة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال كان ينبغي ان يكون
انقسامها بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم اذ كان
المكان عبارة عن البعد على ما هو راي افلاطون ومن تبعه لكن التفصيل الذي يجي يسمى
بالحركة على حاله وعلى ما ذكرنا سمي مثل هذا الانقسام للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة
واما الانقسام الكلي الذي يمكن ان يتكثر امتدادها المعهي لمالها من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل
اسم النصف والثلث والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة والزمان ويعرض
لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا يختلف بها
المميز لانه لابد للحركة من زمان معين امتداد في المسافة والمقادير اما الكيفيات او الاوضاع
لا يليق بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاق فيعرض للحركة كيفية تشتد وتسمى سرعة وتضعف
وتسمى بطيئة ويعبر عن السرعة بانها كيفية تقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان

لما قيل او المسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية بها الحركة تقطع المساوية
في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا تختلف بها هذه الحركة
بسبب اختلاف السرعة والبطوء بقبولهما الاشتداد والضعف ولا شيء من الفصول بقابل
لهما ثم كل من السرعة والبطوء هل ينتهي الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا اسرع منها في البطوء
وبطيئة لا ابطأ منها ام لا البطوء السرعة فان كل حركة تفرض سريعة بالنسبة الى ما هو ابطأ
ومن البطوء بالنسبة الى ما هو اسرع فيتردد الاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة لا تكون
الا في زمان ومسافة اي امتداد في احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم الى غير نهاية فكل حركة
تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى
ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان او في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد
يقال بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة
بحسب الفرض ومع تحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بل بطوء وبحسب تلك المسافة
بطوء بل سرعة وهو ضعيف لان تلك السريعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة
في ضعف ذلك الزمان وسبب البطوء الممانعة الخارجية والداخلية لا تخلل السكنات
قطعا لما الحس به اتصف بالمقابل ذهب المتكلمون الى ان سبب البطوء تخلل السكنات
والفلاسفة نفوا ذلك واختار المص مذهب الفلاسفة وقال الحكماء سبب البطوء تخلل السكنات
لما احس الحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطوء والتالي باطل بالحس بيان الملازمة ان نسبة
السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا
للحركات المتصورة في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس لكن
الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك ان نسبة المسافة التي
قطعها الفرس في ذلك الوقت الف الف مرة فيجب ان يكون السكنات المتخللة بين حركات
الفرس محسوسة لكونها قليلة بحيث ... وسكنات يزيد عليها بالف الف مرة فيلزم ان لا

يكون

يكون حركات الفرس محسوسة لكونها مغمورة في سكنات يزيد عليها بالف الف مرة واللازم باطل
لانا نشاهد حركة سريعة في الغاية ولا نرى شيئا من تلك السكنات وقال الحكماء سبب البطوء
الممانعة الخارجية او الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي
الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية لانه
كنزول الحجر ... فانما يصلح لبطوء الحركة القسرية والارادية كحركة السهم والانسان وقد
يكون السبب في بطوء هو النفس الارادية كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق ولا انفصال للزوايا
الزوايا والانعطاف بوجود زمان بين آني الميلين ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه
من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع على الصوب الذي كانت اليه متحركة كان ذلك الرجوع
الى الصوب ... بعينه ... بالحركة ... انعطاف او الى صوب آخر غيره ... معا
... لا بد من ... الرجوع لا تكون متصلة بل يتخللها سكون قبل
الرجوع ومحصل ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة تنتهي الى ... يسكن وذلك ... على
على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان تنقطع وهو ظاهر او ترجع على سمتها
او تنعطف الى سمت آخر وعلى التقديرين لا بد من سكون بين هاتين المستقيمتين ومنعه
غيرهم كافلاطون واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المتقدمون فلكل من الفريقين في اثباته طرق
قال الحكماء الموصل الى المنتهى آني لان الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك
الامتداد والا لم يكن نهاية ... فالموصل اليه ... اذ لو كان زمانيا لكان ... منقسما لتعلق
... فثبت ان الموصل هو الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول
لان العلة الموجبة يجب وجودها حال وجود المعلول ثم ان الموصل ايضا ... ثم انه
الموصل الذي لا ينقسم فلا يكون زمانيا والا لكان الموصل منقسما زمانيا فالميل الذي
هو علة الموصل يكون آنيا ... ميل الموصل غير ميل ... الموصل لامتناع اجتماع
الميلين ... منفصل فبينهما زمان لامتناع تتالي الآنات وفي ذلك الزمان لا حركة

ولا الى المنتهى او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهنا زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة
الحركة كان علة الوصول الى الحد كذلك هو علة الزوال عن ذلك فليس هاهنا ميلان متغايران
ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز ان يكون
هو علة معدة كالحركة فلا يجب تلاقيه مع المعلول ولو سلم فلا نم ان الميل الذي هو علة الزوال
الى لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة او لا يمكن تقرير الجزم على مجرد نفي [illegible] الحاجة الى الحركة
وهو آن نفي الوصول الى [illegible] والا فالوصول كان ينافيان [illegible] زمان سكون لما بينا انفا
والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على
منضودة بل يلزم تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة الحركات المستديرة الفلكية باعتبار الحد
المحدود التي في المسافة والزوال عنها مع انه لا سكون في الفلكيات والحل انا لا نم ان الآن
التي هو طرف زمان الوصول الذي لا ينقسم فلا يكون زمانا [illegible] الحال منقسما زمانا
قلنا نم فان الانطباق والموازاة والمحاذاة والتماس آني الوصول ولهذا الغايات لانها تحصل
عند انتهاء الحركة مع ان زوال كل منها آني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك
مال الى الانطباق على الجسم الاخر فالانطباق [illegible] عند انقطاع حركته ولا يزول
الانطباق الا بعد ان يتحرك احدهما والحركة لا يحصل الا في الزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكر
وقال الجبائي لا تستلزم الاعتماد الجالب في الحجر المتحرك قسرا يغلب اعتماد اللازم فيضعف
الاعتماد الجالب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق متدرجا في الضعف الى ان يغلب
اللازم الجالب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على الجالب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ
لا ينقلب المغلوب من المغلوبية الى الغالبية دفعة من غير تخلل تعادل او عند التعادل يجب
السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او
الجالب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل
فليكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع فيكون الجسم فيه ساكنا على

هو

هو المدعى على انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل
السكون بين المستقيمين فلكل من الفريقين ايضا في انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون
بينهما فاذا فرض انه صعد الخردلة وهبط الجبل وتلاقيا في الجو بحيث يماس سطحها سطحه فلا
شك انه ينزل الخردلة راجعة ويجب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها العلوية
والهابطة ووقوفها يوجب وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم
ضروري البطلان لان كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو بمصادمة الخردلة ولا يجب
الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماسه في الصورة المفروضة بل ترجع بمجرد ان وصل الهواء المتحرك
وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فنقول نفرض [illegible] الذي هو
وقوف الجبل وقالت المعتزلة لا سكون بين الحركتين اذ لا يجب الا اعتماد اللازم فانه
الحركة الصاعدة لا السكون ولا معدا للحركة والسكون لا اعتماد والجواب التي تعادل الاعتماد

بحث السكون

يجب للسكون والسكون حفظ النسب فهو ضد يقابل الحركتين وفي غير الاين حفظ
النوع السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فنعني به حفظ النسبة الحاصلة
للجسم الى الاشياء وذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلاث الباقية
فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول
وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل الوضع
فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث قد
يكون من صنف الى صنف ومن فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون فالصواب
ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا فيما يقع فيه الحركة وقد يعبر عدم الحركة عما من شانه
فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وبقيد عما من شانه يخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات
وبهذا المعنى السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو يضادهما معا تضادا [illegible]
وبهذا المعنى اشار بقوله يقابل الحركتين وتضاد لا تضاد ما في السكون قد يحصل الى تضاد

كما يعرض الحركة لكن المعنى تضاد السكون انما هو لتضادهما فيما السكون لا بمعنى المتعلق التي تقع
فيها السكون فان سكون الجسم في الحرارة تضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين
لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يتنزلا في زمان تأمل هذا انما يصح اذا اريد بالسكون المعنى
الاول واما اذا اريد المعنى الثاني فلا يتصور فيه تضاد اذ لا امتناع في ان لا يتحرك الجسم في شيء من
الضدين فان المادة لا يعجز ان لا يتحرك في الحرارة ولا في البرودة ومن الكون طبيعي وقسري ومن
ارادي الكون اعني حصول الجوهر في الحيز لا بمعنى الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه
المتكلمون ينقسم الى طبيعي وقسري وارادي لان مبدأه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري
والا فان كان مقارنا للشعور فهو ارادي والا فهو طبيعي وطبيعي الحركة انما يحصل عند مقارنة امر غير
طبيعي لان الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قارة الذات وغير الثابت لا يكون مقتضى الثابت
بالذات بل لا بد من مقارنة امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعي لترد الجسم الى ما يقتضيه اي
ليرد الطبيعة الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال من ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في
الهواء [illegible] فذلك امر غير طبيعي للماء فالطبيعة تقتضي الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في
مكانه بالحركة فانه لو كان في مكانه الطبيعي لم يقتض الحركة فيقف الجسم من الحركة عند رده الى
الحالة الطبيعية فغاية الحركة رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه ولا يكون الحركة الطبيعية
لان نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول
الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية فهي تستدعي هربا عن حالة غير طبيعية وطلبا
لحالة طبيعية فلا شيء من الحركات المستديرة كذلك لان كل نقطة تفرض ان تكون مطلوبة بالحركة
تكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بتلك الحركة بالطبع فان قيل
المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب
بالطبع مهروبا بالطبع ايضا بل كل نقطة فرضت في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع وربما
هرب عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة لانا لهرب عنها بحركة غير الحركة التي يطلب الوصول

اليهما

اليهما بالطبع وقسرية ما مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف يعني ان الحركة القسرية تستند الى
قوة في المتحرك مستفادة من مبدأ خارجي وتلك القوة قابلة للضعف ولا يزال يضعف بمصادمات
الجسم المخروق بالحركة الى ان يصير مغلوبة فيستقل الطبيعة وتعيد الجسم بالحركة الطبيعية
المكان الطبيعي وطبيعي السكون مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها
الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض للبسائط وحدها اي التركيب الحركة خاصة
اي لا يتصور في السكون تركيب انما يعرض البسائط والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان
على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها
الطبيعة فقط وانما الارادة تركها الانتقال الى الحركة فان علة السكون الطبيعة لا الارادة والقاسر اي بعض
تمام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل
الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت وظاهر انها
ليست من التركيب في شيء لما مر وجه فهنا اشتداد والحركة قد تكون بالذات وهي الحركة
التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد تكون بالعرض وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة
بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركته تبدل المقارنات بعدم بقاء مسامته مع الامور الخارجة والحركة
بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن السفينة وقد لا يكون قابلا له
كالحال في الجسم والحركة قد تكون بسيطة كحركة الحجر النازل بطبعه وقد تكون مركبة كحركة ساكن السفينة
اذا تحرك بالذات وبالعرض ايضا قيل الحركة لا تتصف الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد
بالذات الى جهتين مختلفتين اقول الدعوى والدليل كلاهما باطلان اما الدعوى فلان الحركة
قد تتصف في المتحرك بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك حركة
مركبة من القسرية والطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت مائل الى مركز العالم
وفي المتحرك بالارادة كالطير اذا مال الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث منهما حركة مركبة
بين السمتين اخذ سمتا مائلا اليه وسمتا يطير هو اليه واما الدليل فلانه لا امتناع حركة الجسم الواحد

قال المحقق الدواني في حاشية القديمة ... [illegible] ... وعدده ومن اقسام الكم ثم عند تحصيل الوجود الآن ... [illegible] ... الذي يرسمه في الخيال ... [illegible] ... ثم الا التحقيق الان الموجود هو المتوسط

جهتين مختلفتين حركة ذاتية ثم والسبعة الامثلة المذكورة ولا يعلل الجنس والانواع بما يقتضي

اختلاف المتكلمين في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة هل يعلل بمعنى غير الاجتماع

ام لا فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجب بمعنى آخر يعلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين

باقي المتكلمين الى نفي ذلك المعنى وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار المص الى ابطال

هذا التوهم بقوله ولا يعلل الجنس اي الحصول في الحيز ولا الانواع اي الحركة والسكون بما يقتضي

وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم تعلل بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز فلو علل

الحصول في الحيز والانواع بها لزم الدور الخامس متى وهو النسبة الى الزمان او طرفه

اي الحاصل من النسبة ... القسم متى وهو نسبة الشيء الى الزمان وهو كونه فيه او في طرفه فان

كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان ولا يقع في الزمان وقد يسئل عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي وهو

كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه ككون الكسوف

في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بان تكون

في زمان معين بخلاف الاين وهو ظ ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى ماهية الزمان

قال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار الجزء قال الشيخ في الشفا

الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتاخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة و

ما يكون في المتاخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يجامع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر

من المسافة معا فيكون التقدم والتاخر في الحركة خاصة يلحقها من جهة ما هي الحركة ليس من جهة

ما لها المسافة فللحركة مقدار بسببه تنقسم الى المتقدم والمتاخر والزمان هو المقدار وقوله

العارضان لها باعتبار الجزء معناه ان هذا التقدم والتاخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار

الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار الجزء وعلى ما ذهب اليه المتكلمون هنا اختاره المص على ما

في بحث التقدم والتاخر ولما يعرض المتعلقة بالذات المتغيرات وبالعرض لمعروضها مع متقدم

متى لما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما يتبعها من الامور وتعرض لمعروض المتغيرات كالجسم

بالعرض فان ما لا التغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام فانها باسطة عرض

التغيرات لها من الماضي ولا يفتقر وجوده معروضها او عدمه اليها لا يفتقر وجود العرض على

والمتغيرات متقدمة على الزمان لان التقدم على المتقدم متقدم فلو افتقر وجوده او عدمه اليه

والطرف يعني ان المعروض كالنقطة يعني كان النقطة ليست جزء من الخط كذلك الان ليس جزء

من الزمان وذلك لان الان حد مشترك بين الماضي والمستقبل من الزمان والحدود المشتركة بين

الكميات المتصلة ليست اجزاء لها والا لما امكن تقسيمها الى ما اريد تقسيمها اليه لان التنصيف

تثليث والتثليث تخميس على هذا وعدمه في الزمان لا على التدريج جواب معارضة تقريرها

ان الان جزء من الزمان لانه عدم كالت ... اما ان يجيء او دفعي والاول باطل والا لكان الان

لان الان اذا انعدم شيئا فشيئا فيكون له امتداد قطعا فيكون زمانا اي منقسما بل يكون زمانا

لا انا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه متصلا بان وجوده اذ لو لم يتصل به لكان الان

في الزمان الذي بينهما لا معدوما ولا موجودا وهو محال وهذا الى الانات يستلزم تركب الزمان

منها فتقرير الجواب ان هناك قسما ثالثا بيانه ان الحصول التدريجي حصول ما له هيئة

منطبق على الزمان كالحركة التي لا يتصور حصولها في الان اصلا وغير التدريجي اما ان يكون

حصولا في طرف الزمان اعني الان لا في الزمان ككون المتحرك في حد معين من حدود المسافة

فيما بين المبدا والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في زمان قطعا او حصولا في الا

والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه في آن ويبقى زمانا وكلا هذين الحصولين آني ...

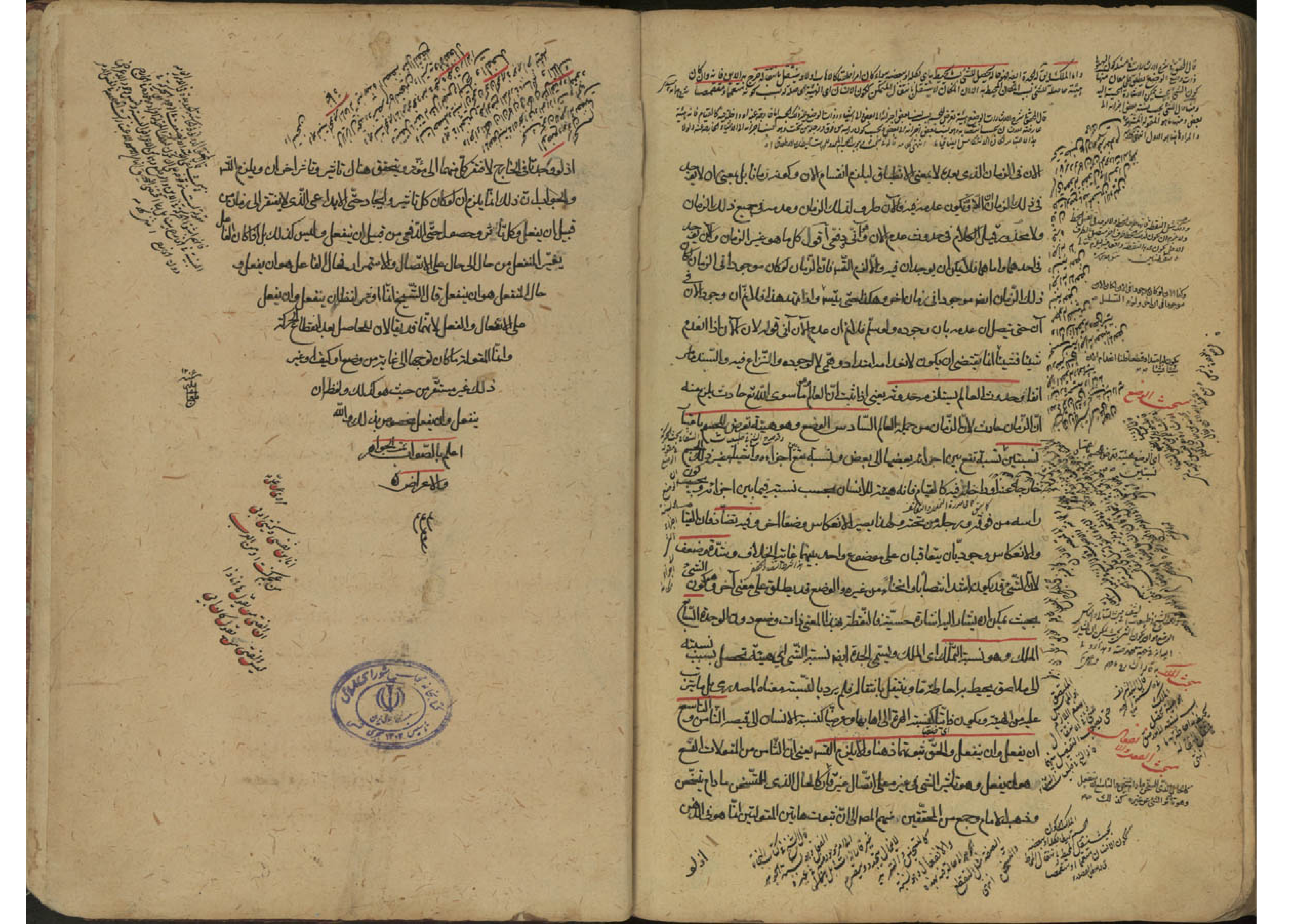
الا ان احدهما يستمر في زمان بعد ذلك الان دون الآخر واما ان يكون حصولا في الزمان

لا بمعنى الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يعرض فرضه من ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا

لا يصدق على الشيء في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل يصدق فيه على الجسم في كل ان يعرض

من الاوقات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الذي هو القسم الاول وبين الدفعي

الذي ثبتنا ولا وجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان لا ينحصر في التدريجي فعدم



الآن في الزمان الذي يعبر لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه زمانا بل بمعنى ان لا يوجد
في ذلك الزمان الا وتكون علمه فيه فالآن طرف لذلك الزمان وعدمه في جميع ذلك الزمان
ولا علينا تقليل الكلام في حدوث عدم الآن ثم الى دفعي أقول كل ما هو غير الزمان ولم يوجد
فالحدوث اما آنيا فلا يمكن ان يوجدان فيه ولا يلزم القسم فان الزمان لما كان موجودا في الزمان كان
ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر وهكذا حتى يتسلسل ولذا نبهنا فالمراد ان وجود الآن
آنا حتى يتصل ان علمه بان يوجده ولعدم ان عدم الآن آني قوله لان الآن اذا انعدم
شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لا لانعدامه لا الوجه والنزاع فيه والسند ظاهر
انما يحدث العالم بتسلسل يعني اذا ثبت ان العالم ما سوى الله تعالى حادث يلزم منه
ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار
نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها الى بعض ونسبة تلك اجزاءه والاشياء غير ذلك الجسم
خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب نسبته فيما بين اجزائه وبحسب
راسه من فوق ورجله من تحته ولهذا يصير بالانعكاس وضعا آخر وفيه تضاد فان القيام
والانعكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف
لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او انحناء من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء
بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع
الملك وهو نسبة التملك اي الملك ويسمى الجدة ايضا نسبة الشيء الى هيئة تحصل بسبب نسبته
الملاصق يحيط باحاطة تامة وينتقل بانتقاله ومعناه المصدري
على هيئة ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع
ان يفعل وان ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا ولا يلزم القسم يعني ان الثامن من المقولات التسع
هو ان ينفعل وهو تأثير الشيء عن غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن
مذهب الامام جمهور المحققين ثم المراد ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن

اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى مقوم فيتحقق هناك تأثير وتأثر آخران ويلزم القسم
والتسلسل لذلك لانا نلزم ان لو كان كل تاثير وايجاد حتى الابداع على الشيء لاستقر الى زمان
قبل ان ينفعل وكان تأثره وحصل حتى الشيء من قبل ان ينفعل وليس كذلك بل انما كان الفاعل
يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال ولا استمرار الفاعل هو ان يفعل و
حال المنفعل هو ان ينفعل قال الشيخ انما اوثر لفظ ان يفعل وان ينفعل
على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة
ولما انقطعت ما كان متوجها الى غاية من وضع او كيف او غير
ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك واللفظان
ينفعل وان ينفعل مخصوص بذلك رحمه الله
اعلم بالصواب تمت الجواهر
وتلا الاعراض

